

Gabriel Liiceanu



Despre limită

GABRIEL LIICEANU

DESPRE LIMITĂ

1994

CUVÂNT ÎNAINTE

Această carte s-ar fi putut intitula la fel de bine Despre libertate. Mi s-a părut însă că este mai potrivit ca elementul care face ca libertatea să fie libertate umană – limita deci –, și nu libertatea pur și simplu, să dea titlul acestor pagini. Am numit libertatea care, ca să funcționeze, are nevoie de limite „libertate gravitațională“. Cartea s-ar fi putut atunci intitula Despre libertatea umană ca libertate gravitațională.

Determinațiile cu care orice ființă umană pornește la drum și care fac parte din zestrea ei, ca „limite“ pe care nu ea le-a ales, dar dinlăuntrul cărora se înalță și se exersează propria noastră putință de alegere, au fost numite „fondul intim-străin“. Noi existăm ca ființe libere în măsura în care rămânem să „atârnam“, să depindem de tot ceea ce vine de dinaintea alegerii noastre și care în felul acesta, fără să ne aparțină propriu-zis, ne constituie în chipul cel mai intim. Așa sânt epoca în care ne-am născut, zestrea noastră trupească și spirituală, rasa, tribul și toate celelalte determinații sau limitații – douăsprezece la număr – pe care le-am analizat în capitolul Elementele fondului intim-străin.

Libertatea, care face și ea parte din elementele fondului intim-străin, fiind deci și ea o determinare fatală a ființei noastre, este, spre deosebire de toate celelalte limite care ne constituie de la bun început, o limită emancipată, „insurecțională“, o limită capabilă la rândul ei să creeze limitații. Limba română are privilegiul de a exprima, prin aceeași familie de cuvinte, activitatea libertății și rezultatul acestei activități: „hotărârea“, ca esență a libertății (aleg, decid, hotărâsc), se soldează de fiecare dată cu „hotare“, cu tăieturi în stofa posibilului, care prin succesiunea alegerilor noastre ne alcătuiesc viața și dau existenței noastre un chip. Acest gest lingvistic unic și paradoxal, care surprinde comportamentul libertății ca traiectorie a unui destin, este descris în capitolul Despre hotar și hotărâre. O carte dedicată libertății ar fi putut de aceea să preia titlul acestui capitol.

Dar pentru că omul nu se odihnește niciodată într-un hotar și pentru că definiția lui se află întotdeauna înaintea lui, în pasul proiectat și care urmează să fie făcut sub forma unei noi hotărâri și a unei alte instituiri de hotar, libertatea, ca plasticitate a hotarului și ca multiplicare indefinită a lui, devine „preluare în proiect“. După cum mă preiau pe mine însumi în

proiect, pe altul, pe mulți sau lucrurile care mă înconjoară, secțiunea Libertatea ca preluare în proiect se desfășoară pe patru capitole: A hotărî în privința sa, A hotărî în privința a ceva, A hotărî în privința cuiva, A hotărî în privința multora. Pentru că toată aria de exersare a libertății este cuprinsă aici, cartea s-ar fi putut numi Despre libertate ca preluare în proiect.

În sfârșit, când libertatea se întoarce asupra ei și își pune problema propriei surse și a propriei conferiri (de unde vine libertatea noastră?), ea alunecă peste toate limitele și peste toate determinațiile care o făceau cu putință și pierde terenul ferm al exersării ei. Luându-se pe ea însăși în proiect, libertatea evoluează către o zonă în care reperele se pierd și la care vorbirea directă nu are acces. Această zonă este singura care poate să dezlege secretul libertății noastre. În această zonă sîntem chemați să răspundem în fața sursei libertății despre felul utilizării ei (capitolul Preluarea în proiect a libertății. Răspunderea și vina). Această zonă, care dă sens existenței umane, este zona cea mai importantă. Dar pentru noi ea rămîne o zonă a lucrurilor vagi.

Această carte este până la urmă o carte despre lucrurile vagi. Lucrurile vagi sînt lucrurile cele mai importante. Dar pentru că la aceste lucruri nu am putut ajunge decât pornind de la hotarele lumii și ale libertății noastre, am intitulat totuși această carte Despre limită.

Ce excepția Anexelor, care reprezintă formele pe rînd abandonate ale discursului despre limită (istorică, hermeneutică și exegetică), paginile acestea alcătuiesc o carte fără bibliografie (nici un nume propriu și nici un citat nu există în ele), o carte inventată din gândurile, pasiunile și lecturile uitate ale autorului; și uneori chiar din mizeria vieților noastre și a istoriei petrecute în această parte a lumii.

Acest discurs despre limită năzuiește de asemenea să fie o construcție și, în acest sens, el este o carte de filozofie aproape în înțelesul tradițional al cuvîntului. De aceea capitolele despre frică, nehotărâre, destin, lene, ratare, prostie, putere sau iubire nu sînt pagini grupate arbitrar în spațiul unor eseuri disparate, ci momentele născute oarecum necesar în urma unei intenții de rigoare. Ele se înscriu deci în logica unei idei care le dictează ritmul și conținutul.

Mi-am pus întrebarea, terminînd-o în această formă, dacă este vorba de „o carte grea“. Nu cred. Mai degrabă este o carte ambițioasă, care îndrăznește să vorbească „de sus“ despre noi, oamenii. Dar îmi fac iluzia că ar putea-o citi oricine. Aș fi vrut să fie o carte adevărată, pe care fiecare

cititor să o părăsească cu senzația că a aflat mai mult, de aici, pe marginea acelor lucruri despre care credea că știe tot. Cel puțin, scriind-o, așa s-a întâmplat cu autorul ei.

Două dintre capitolele acestui volum, Elementele fondului intim-străin și Răspunderea și vina, – mergând până la precizarea structurii și la detaliile de tratare – s-au născut în urma discuțiilor cu Alexandru Dragomir și cu Andrei Pleșu. Le mulțumesc acum încă o dată.

10 august 1994

Păltiniș

DESPRE LIBERTATEA GRAVITAȚIONALĂ

Libertatea gravitațională

Așa cum zborul nu e cu puțință în afara gravitației, libertatea nu are sens decât în condițiile existenței limitei. Libertatea reală este libertate gravitațională și ea trebuie distinsă de libertatea idealizată și „pură“. Într-un spațiu al libertății non-gravitaționale se poate întâmpla orice. Dar tocmai pentru că se poate întâmpla orice, într-un asemenea spațiu nu se întâmplă nimic. Nimicul este spațiul libertății non-gravitaționale, este „spațiul“ în care totul e cu puțință și în care nu se întâmplă de fapt nimic. Spațiul libertății non-gravitaționale este spațiul pre-ființei.*

Prima limită care face cu puțință existența libertății este însuși faptul de a fi. O dată cu faptul că ceva este, în loc să nu fie, apare limita ca o condiție de manifestare a libertății gravitaționale, a libertății care trebuie, ca să se poată manifesta, să depindă, să atârne de ceva. Ființa creează cadrul de referință al libertății, ea este însăși condiția ei gravitațională. Ceva ajunge să fie înseamnă: ceva a ieșit din indeterminarea absolută a nimicului, din nelimitarea lui, și a primit limita ființei. Drumul care deschide către libertatea gravitațională începe astfel cu însuși faptul de a fi.

Așa se face că – agent al libertății gravitaționale – prima limită pe care trebuie să o suport este tocmai faptul de a fi. Dar faptul de a fi, la rândul său, este, în el însuși, o pură indeterminare. A fi ce? Acest „ce“ este limita suplimentară care, ea abia, scoate ființa din indeterminarea ce ar face-o să se confunde cu nimicul. Faptului de a fi pur și simplu trebuie să i se adauge acela de a fi conștient de faptul de a fi pentru ca libertatea gravitațională să poată lua naștere. Ființa și conștiința ființei sunt condiții de existență ale libertății gravitaționale: „a fi“ și în speță „a fi conștient de faptul că ești“ sunt limite prin care se operează transferul de la libertatea „pură“ la libertatea gravitațională.

Însă la rândul lui faptul de a fi conștient pretinde o nouă limită. Căci altminteri, faptul de a fi conștient de faptul că ești este și el, chiar dacă nu în măsura în care era simplul fapt de a fi, o pură indeterminare. A fi conștient de faptul de a fi se aplică deopotrivă unui zeu, unui înger sau unui om. A fi

conștient de faptul că ești – cum? Infinit, sempitern sau finit? Finitudinea este, alături de ființă și conștiență, a treia condiție limitativă a libertății ca libertate gravitațională. A fi, a fi conștient că ești și, în speță, a fi conștient că ești finit circumscriu condiția libertății gravitaționale ca libertate umană.

Dar faptul de a fi om continuă să rămână o pură indeterminare. Ce fel de om? Bărbat sau femeie? Alb, negru sau galben? Născut în ce secol, în ce țară, din ce părinți și aparținând cărei caste? Vorbind ce limbă și aparținând cărei religii? Laolaltă cu ființa, conștiența și finitudinea – sexul, rasa, epoca, locul, ascendența, casta, limba și religia alcătuiesc cercul limitelor dinlăuntrul căruia se exersează libertatea gravitațională ca libertate condiționată. Căci toate aceste limite constituie condițiile ei de exersare, terenul ferm de pe care ea se ridică, sistemul de îngrădiri din mijlocul căruia ea se manifestă ca libertate.

Caracteristica tuturor acestor limite – ființa, conștiența, finitudinea, sexul, rasa, epoca, locul, ascendența, casta, limba, religia – este faptul că ele vin de dinaintea alegerii noastre: nu am ales să fiu, să fiu om, să fiu bărbat, să am pielea albă, să mă nasc în cutare zi, în cutare loc, din cutare părinți, să mă cheme în cutare fel, să vorbesc limba pe care o vorbesc și să aparțin cutărei religii. Nu am ales nimic din toate acestea. Și nealegând să fiu și să fiu om, nu am ales să fiu liber. Acesta este paradoxul libertății gravitaționale: libertatea vine, laolaltă cu limitele care o fac cu puțință, de dinaintea alegerii mele. Libertatea este un dat și ca atare ea nu poate constitui obiectul unei elecțiuni ulterioare. Ceea ce a fost dat nu poate fi refuzat și, laolaltă cu toate celelalte limite ce alcătuiesc cercul în care ea se manifestă, libertatea are un caracter natural: ea este rezultatul unei conferiri neprovocate și a unei primiri nelibere. Omul primește libertatea de dinaintea libertății sale. Liber în esența sa, el nu este liber la nivelul instituirii sale ca ființă liberă. El este un produs liber, și astfel – nicidecum amestecat în conferirea propriei sale libertăți.*

Fondul intim-străin

Așadar, „altcineva“ sau „nimeni“ a ales în locul nostru. Acomodarea la condițiile libertății gravitaționale constă tocmai în acceptarea faptului că „cineva“ sau „nimeni“ s-a slujit de noi ca ființe libere. Nu putem decide în

privața lui „cineva“ sau „nimeni“; tot ceea ce putem ști este că nu noi am decis, creînd-o, în privința libertății noastre.

Existența în noi a unui fond care premerge alegerii noastre, a unui fond care începe cu faptul de a fi și sfârșește cu libertatea însăși care ne-a fost conferită ca un dat natural, ridică din capul locului problema raportului dintre intim și străin. Înainte de a ajunge să mă hotărăsc, să dau deci hotărârea actelor mele și vieții mele și astfel să mă institui ca eu, altcineva (sau nimeni) a hotărât pentru mine. Mai înainte de a mă hotărî dinlăuntrul meu, am fost hotărât, am primit acele hotărâri care mă constituie drept ceea ce sînt de dinaintea alegerilor mele. Însăși libertatea mea, în numele căreia mă voi hotărî într-un fel sau altul, face parte din acest hotărî pe care nu eu l-am trasat, pe care l-am primit o dată cu faptul de a fi om. De aceea, tot ce a fost hotărât în mine îmi apare simultan ca intim și străin: ca intim, pentru că el face parte din zestrea mea, din constituția mea intimă; ca străin, pentru că, deși face parte din mine, el a apărut în mine fără participarea și fără știința mea. Așa se face că intimul nostru – faptul însuși de a fi, umanitatea noastră (deci însăși povara libertății), sexul, rasa și celelalte – ne este cel mai străin. Suprema acomodare este acomodarea cu noi, cu fondul nostru intim-străin, cu multele feluri în care s-a decis pentru noi fără să fi fost întrebați. Libertatea gravitațională presupune acceptarea condiției de a construi pe un teren străin. Destinul este proiectul liber realizat pe un proiect (sau pe un simulacru de proiect) străin, cu mijloacele și în condițiile pe care nu noi le-am ales. Viața fiecăruia este rezultatul acestei conlucrări: colaborăm cu altcineva sau nimeni la realizarea vieții noastre.

Această colaborare este tulburată în clipa în care încercăm să aflăm cu cine colaborăm de fapt. Ea devine încă și mai dificilă din clipa în care gândul că altcineva sau nimeni a ales în locul nostru dă naștere unui regret infinit. Ea devine imposibilă când acest fapt este resimțit ca o umilință și se transformă în prilej de neconținută revoltă. Dimpotrivă, colaborarea se face firesc când ceea ce e străin în noi devine intim și când ceea ce vine de dinaintea alegerii noastre este trăit ca și cum ar fi fost ales de noi. A dori să-ți alegi din nou viața pe care ai trăit-o este suprema reușită a colaborării cu ceea ce e străin în noi și este ceea ce se numește îndeobște fericire. Fericirea și reușita nu țin astfel de calitatea zestre, ci de gradul ei de acceptare și de capacitatea asimilării și exploatării ei în suita de proiecte ale libertății noastre.

Umilitatea, orgoliul și umilința

Conștiința că orice reușită vine din colaborarea cu felul în care am fost hotărât, că acest fel nu este un merit al meu, ci este partea care a apărut în mine fără participarea mea, creează umilitatea. Umilitatea este reverența în fața sursei neidentificabile care m-a hotărât, care m-a constituit din afara mea. Și de vreme ce însăși libertatea mi-a fost conferită, tot ceea ce emană din ea ca act liber și hotărât de mine poate fi absorbit în sursa conferirii ei și relativizat ca merit. Umilitatea vine din conștiința faptului că orice hotărâre și orice realizare a proiectului propriu se înalță pe un proiect străin, cu alte cuvinte că în orice reușită a noastră nu sântem decât medii sau, cel mult, părtași. Gândul că nu totul depinde de noi, că nu noi am hotărât în cele din urmă în privința noastră este temeiul umilității. Umilitatea este felul de a se manifesta al recunoștinței care nu are o adresă precisă. Ea este omagiul recules adus unui fond anonim, unei instanțe care, oricum am numi-o, va persista în depărtarea inaccesibilității ei. Umilitatea este reverența în fața a ceva care ne este superior altfel decât în ordine umană. Numai o dată cu conștiința unei superiorități intangibile apare umilitatea în sensul ei plin. Umilitatea resimțită în fața a ceea ce ne este superior în ordine umană nu e decât reflexul conștiinței că libertatea noastră nu își este propria-i cauză, că ea ne-a fost conferită.

Dimpotrivă, când faptul de a se fi hotărât în privința noastră în câteva chipuri fundamentale – a fi, a fi conștienți și a fi liberi (deci până și în privința capacității noastre de a hotărî) – poate fi resimțit ca o imensă umilință, se naște orgoliul: ce umilință să nu ne fi întrebat nimeni în chiar privința noastră! Când ceea ce este intim-străin în noi devine pur și simplu străin, când în locul acomodării cu zestrea noastră apare revolta împotriva „celui“ care ne-a înzestrat fără să ne consulte, și astfel când în locul iubirii de noi apare ura, disperarea și dezgustul că sântem fără să ne recunoaștem ca autori a ceea ce sântem – libertatea se întoarce împotriva condiției ei gravitaționale, vrea să se emancipeze de ea și să se afirme ca libertate pură. Duelul dintre ceea ce este gravitațional în mine și libertatea mea sfârșește ca sinucidere. Sinuciderea este depășirea luciferică a limitelor libertății gravitaționale. Ea este libertatea care vrea să acceadă la sursa libertății și care astfel suprimă libertatea gravitațională. Ca libertate supremă, libertatea coboară până la rădăcina ei ultimă, până la faptul de a fi, decizând asupra

condiției ei supreme și alegând să nu mai fie. Sinuciderea este transferul morții în sfera libertății și astfel recuperarea nimicului ca stare anterioară umilirii mele.* Pentru că mă hotărâsc împotriva lui a fi, împotriva primei și supremei umilințe – ca altcineva sau nimeni să se fi amestecat în ființa mea fără acordul meu –, îmi hotărâsc în mod suveran ființa drept nimic și sânt, acum pentru prima oară, în afara oricărui compromis și a oricărei colaborări cu altă instanță decât mine. Hotărându-mă înspre nimic, suprim umilința faptului de a fi fără să fi fost întrebat; și în felul acesta suprim tot lanțul umilințelor care decurg din acest „a fi” ce mi-a fost impus: umilința de a fi conștient, de a fi bărbat sau femeie, de a mă fi născut în cutare secol și în cutare loc.

Pentru că vrea să decidă în privința lui „a fi” și „a nu fi”, sinuciderea este expresia paroxistică a orgoliului nemăsurat. Cel ce se sinucide aduce în spațiul umilinței orice decizie care-l privește și în privința căreia nu a fost consultat. În felul acesta el pune în discuție însăși condiția libertății gravitaționale: capacitatea mea de a mă hotărî și de a hotărî nu se poate exercisa decât pe un teren hotărât în prealabil. Cel orgolios ignoră faptul că umilința nu survine cu adevărat decât în clipa în care cineva hotărăște nu numai în privința mea, ci și în locul meu. Or, faptul de a fi, de a fi conștient, de a fi om etc. nu au fost hotărâte „în locul meu”, pentru că din principiu toate acestea nu sânt obiecte posibile ale deciziei mele. Nici o substituție nu a avut loc și eu sânt „în locul meu” tocmai ca urmare a hotarelor pe care le-am primit înainte de a ajunge să hotărâsc și să mă hotărâsc ca eu. În spațiul umilinței nu intră decât deciziile ulterioare posibilității mele de a alege, care mă privesc, dar pe care sânt împiedicat să le iau, deși puteam să le iau singur. Ești umilit când altcineva decide pentru tine într-o privință în care se cuvenea și puteai decide singur. În plus, orice umilire autentică trebuie să emane dintr-o sursă identificabilă și să mă vizeze în mod explicit. (Afirmația, de pildă, că ai fost „umilit” de natură rămâne un simplu fel de a vorbi.) Umința este un hotar impus: în locul unei limite pe care pot să mi-o dau din interior, primesc, fără să consimt, una din afara mea; în loc să mă hotărâsc, deși aş putea să o fac, sânt hotărât. Eu încetez să fiu, în privința mea, instanța deciziei în punctele în care aş putea să fiu. De aceea, umilirea este cel mai teribil atentat la adresa libertății. Ce este bine și ce este rău pentru mine, când trebuie să fiu apărut și când expus, ce se cuvine să fac și ce nu – sânt lucruri pe care nu eu le hotărâsc. Întrucât mi s-a retras dreptul de a hotărî în privința mea, întrucât tot ce fac și sânt cade sub recompensă și

pedeapsă – sânt infantilizat. Umilirea este infantilizare. Umilit fiind, cunosc regresia la stadiul în care, în toate privințele esențiale, se hotărăște pentru mine pentru că eu nu pot hotărî în privința mea. Dar nu pot nu pentru că nu pot, ci pentru că putința mea este împiedicată să se manifeste. Umilirea induce în mine conștiința falsei mele infirmități. Hotărându-se în locul meu, sânt invalidat, sânt transformat în mod artificial în infirm.

Pentru că nu mă hotărăsc, pentru că am devenit obiect al unei hotărâri străine de mine, pentru că hotarele mele emană din afara mea, nu mă mai pot constitui ca eu. Eu nu mai sânt eu; eu nu mai sânt, eu nu mai sânt decât umilința mea, felul în care sânt înființat (= hotărât) din afara mea. Eu nu mai sânt astfel decât felul desființării mele. Umilirea este desființare. A fi umilit până la capăt înseamnă a nu mai putea să-ți dai nici un hotar, a nu mai putea să te hotărăști în nici o privință, înseamnă a fi configurat numai prin hotare străine, a fi „hotărât“ de la un cap la altul. „Eu“ nu mai are în sine nici o valoare reflexivă, ci este produsul compact al unor determinări străine de mine.

În umilire, eu nu recunosc drept autoritate instanța care hotărăște pentru mine; hotărârea ei nu mă sporește, ci mă diminuează, îmi sărăcește sau îmi anulează eul. Întrucât nu o recunosc ca superioară, hotarul pe care ea mi-l conferă nu este acceptat, ci impus. Silnicia hotarului și a hotărârii luate pentru mine derivă din conștiința inferiorității instanței care decide prin raport cu instanța care sânt eu.

Tocmai pentru că îmi sustrage posibilitatea de a fi eu, umilința îmi semnalează, în formă negativă, granița de unde trebuie să încep să fiu ca produs al deciziei mele. La fel, tocmai pentru că se răzvrătește împotriva părții din mine care premerge libertății mele și pe care o ignoră ca ne-merit al meu, orgoliul îmi semnalează, în formă negativă, granița până la care sânt altceva decât un produs al deciziei și libertății mele. Între acestea două, umilitatea este semnalarea pozitivă a ceea ce nu ține de libertatea mea și a ceea ce, dimpotrivă, trebuie să ia naștere ca proiect și ca produs al libertății mele. Umilitatea este conștiința hotarului care desparte fondul intim-străin de toate proiectele libertății mele. Ea este totodată cumpăna între cele două teritorii și singura modalitate de a feri eul de hipertrofia libertății (excesul orgoliului) și de atrofia ei (excesul umilinței); căci ea repudiază deopotrivă orgoliul și umilința. Pe de-o parte, umilitatea știe că ceea ce este superior nu poate umili. De aceea ea nu intră în conflict nici cu ceea ce premerge cauzal libertății noastre, nici cu ceea ce este înzestrat cu un grad sporit de libertate.

Și de aceea ea respinge orgoliul ca formă de neadecvare la superior și ca nerecunoaștere a lui. Pe de altă parte, pentru că are conștiința libertății, umilitatea respinge umilința ca dominație a inferiorului asupra superiorului și ca lezare a libertății.

ELEMENTELE FONDULUI INTIM-STRĂIN

Libertatea gravitațională se exprimă ca decizie luată pe fondul constant al unor îngrădiri prealabile: capacitatea mea de hotărâre, ca expresie a libertății mele, se exersează dinlăuntrul unor hotare pe care, deși sânt ale mele, nu eu mi le-am dat. Înainte de a mă construi prin propriile mele hotărâri, sânt ceea ce sânt prin hotarele primite. Distanța dintre fondul intim-străin și lotul libertății mele este distanța dintre eul primit și eul construit. Ca ființă liberă, sânt constrâns să colaborez cu zestrea de limite a eului primit. Libertatea umană se întruchipează din acest mănunchi de limite; ele sânt condiția exersării ei, terenul de pe care libertatea se înalță ca libertate îngrădită și condiționată. A descrie spațiul gravitațional al libertății înseamnă a trece în revistă elementele fondului intim-străin, a proceda la un inventar al hotarelor care mă constituie și care îmi aparțin de dinaintea hotărârilor mele.

Spațiul gravitațional al libertății are așadar o configurație de tipul celei prezentate pe pagina următoare.

Să observăm că elementele fondului intim-străin alcătuiesc două categorii distincte, după cum libertatea poate sau nu mai poate reveni asupra lor. Deși primite fără voia sau fără știința mea, parte dintre ele pot, odată contestate, să fie modificate, înlocuite, reconstruite la nivelul libertății mele. Celelalte limite sau determinații sânt imuabile, au caracter de fatalitate: sânt neputincios în fața lor și nu pot decât să le accept ca atare. Sexul, zestrea somatică, zestrea mentală, ascendența, rasa, națiunea („tribul“), epoca sânt limitele imuabile, determinațiile asupra cărora libertatea mea nu se mai poate exersa ulterior. Nu pot, bărbat fiind, să devin femeie, nu-mi pot schimba talia trupului sau forma mâinii, nici tăietura spirituală, după cum nu-mi pot alege alți părinți, altă rasă sau altă epocă decât aceea în care m-am născut. În schimb, locul, limba, religia, numele și clasa („casta“) pot face obiectul unei ulterioare negocieri cu libertatea mea și pot fi contestate, anulate și înlocuite prin propria mea decizie. Pot să mă mut din locul în care m-am născut și să mă așez în altul, pot să mă fixez în altă limbă sau să trec la altă religie, după cum atârnă până la urmă de mine să-mi modific statutul social.

Înainte de a alege, înainte de a tăia în stofa posibilului și de a da contur suitei de acte care alcătuiesc conținutul unei vieți, libertatea mea se manifestă ca atitudine față de hotarele primite, ca libertate care se întoarce asupra zestre mele și o consideră în implacabilul sau în reformulabilul ei. Înainte de a-mi da formă sau de a da formă la tot ce mă înconjoară, pot – sau pot să nu fiu – în acord cu setul de limite primit și pot să-mi construiesc viața în armonie sau în intim dezacord cu tot ce mi s-a dat. Pot să accept ca atare elementele fondului intim-străin, pot să accept parte din ele, după cum pot să nu mă împac cu nimic din tot ce mă precede. Nu sânt nefericit din pricina determinațiilor asupra cărora nu pot reveni, nu simt nevoia să schimb nimic din cele asupra cărora aș putea reveni. Sau, dimpotrivă, sufăr pentru ceea ce nu mai pot schimba, mă grăbesc să modific determinațiile asupra cărora pot reveni. Pot să-mi accept sau să-mi detest chipul și înzestrarea mentală, pot să-mi doresc alți părinți, să tânjesc după alt tărâm, să-mi repudiez neamul, să regret că m-am născut în acest secol, să visez că sânt alb, în vreme ce sânt negru, să-mi resimt numele ca pe un blestem, să-mi detest apartenența la masculinitate sau la feminitate. Pot deci să nu mă împac cu hotarul pe care îl am și să-mi doresc un altul, după cum pot să contest prestigiul oricărui hotar: să repudiez sexualitatea în principiu și să resimt tentația androginului; să nu-mi priască nici un loc, să fiu distopic, mânat de instinctul apodemiei, etern rătăcitor; să nu mă simt bine în nici un trib al lumii, să vreau să-mi pierd orice rădăcină.

Însă acest mod de a considera setul de limite primit – contestarea unei forme anume în care ești fixat sau contestarea a tot ce te fixează – este opera tardivă a libertății, care ajunge să funcționeze revizionist sau insurecțional, înlăuntrul unui model cultural bine determinat (umanismul, romantismul). Divorțul față de ceea ce a devenit al tău printr-o conferire străină, precum și insatisfacția care îl însoțește nu dau regula felului în care eu îmi consider hotarele primite. Cel mai adesea elementul care predomină în această evaluare este acordul, familiaritatea cu, acomodarea. Accentul cade în această evaluare pe „intim“, și nu pe „străin“. Din capul locului eu mă identific – și mă identific irațional – cu tot ce-mi aparține venind de dinaintea mea. Trupul meu, chiar fără să-mi placă, îl iubesc pentru că este al meu; locul nașterii, numele, tribalitatea etc. sânt deopotrivă acceptate pentru că au, toate, aura prestigiului suprem: prestigiul eului meu. Minte pe care o am, bună-rea, este a mea; limba în care am vorbit de la bun început e limba mea; zeii la care m-am rugat mai întâi sânt ai mei. Tot ce este „al meu“ este

cel mai aproape de mine și de aceea acordul cu tot ce-mi aparține în chip intim este îndeobște total. Identificarea cu setul de limite al fondului intim-străin se face în mod spontan și tocmai această identificare este temeiul agresivității.

Pare curios, la prima vedere, faptul că acordul cu hotarele proprii poate lua forma agresivă a excluderii: excluderea a tot ce cade în afara determinațiilor mele. Pentru că tot ce cade în afara acestor determinații continuă să rămână în perimetrul identității mai vaste numite „om“. Oricât aș fi de diferit prin constelația celor douăsprezece elemente ale fondului intim-străin, nu pot să mă împiedic să constat că oricine altcineva participă, la rândul lui, la aceleași douăsprezece determinații, fiind în felul acesta, ca și mine, om: și altul este bărbat sau femeie, și altul are un trup și o minte, și altul are o ascendență, vorbește o limbă și s-a născut undeva. Altul, în virtutea acelorași douăsprezece determinații, este identic cu mine, este om. Altul este de aceea altul identic, identic prin calitatea unică de om și prin cele douăsprezece limite pe care această calitate, oriunde și oricând, le implică. Cum e atunci cu puțință ca însuși temeiul identității să devină unul al excluderii și agresivității? Cum poate altul identic să se transforme în altul diferit, de vreme ce a fi om înseamnă a participa la cele douăsprezece elemente ale fondului intim-străin și de vreme ce participarea la cele douăsprezece elemente ne cufundă în vasta identitate a calității de om? Unde apare diferența, ca sursă a excluderii și agresivității, înlăuntrul acestei identități?

S-ar părea că nici o identitate nu e îndeajuns de puternică pentru a estompa diferența și alteritatea existente în sânul ei. Desigur, altul e identic cu mine prin calitatea sa de om și prin setul de determinații pe care îl are, identic cu al meu: și el vorbește o limbă, și el are un sex, și el are o religie, și el s-a născut undeva. Dar el vorbește altă limbă (poloneza, și nu suedeza), are alt sex (e femeie, și nu bărbat), are altă religie (e islamic, și nu creștin), s-a născut în altă țară. Altul este, desigur, altul identic, dar în același timp identicul acesta este altul. Iar identicul care este altul (altă limbă, alți părinți, alt sex, altă nație etc.) e straniu, e straniețatea, e străinul, e cel din atâtea puncte de vedere (din cele douăsprezece care ne unesc, dar care totodată ne despart) diferit de mine. Pentru mine, ca bărbat, femeia e stranie și străină (atât de stranie încât sfârșește prin a deveni „mister“), pentru mine, ca european, asiaticul e straniu și străin (și până la urmă un „mister asiatic“), pentru mine, ca om al secolului XX, un om din Evul Mediu este

atât de straniu încât este alt om. Străinul este altul a cărui identitate, comună cu a mea, se pierde în spatele a ceea ce el are diferit de mine. La limită, tot ceea ce cade în afara eului meu îmi este străin.

Sânt atât de bine închis în diferența limitelor mele, încât identitatea pe care o împart cu ceilalți devine insesizabilă. Firescul a ceea ce sânt transformă în nefiresc tot ceea ce e altfel decât mine. Totul, în mine, este acord cu cele douăsprezece limite care mă determină în concretețea lor, dar acest acord se însoțește cu opreliștea absolută ca același drept să și-l asume și altul. („Cum e cu puțință să fii persan?“ – „Cum e cu puțință să fii francez?“) Există o superioritate prostească pe care ți-o dă limita proprie și care face ca evaluarea oricărei alte limite să se miște între condescendență și adversitate. Disprețul nemărturisit al contemporanilor față de oamenii altor vremi („sărmanii oameni din Evul Mediu!“), stuporea în fața altor zei, contrarierea pe care o provoacă în noi obiceiurile altei nații, perplexitatea în fața cuvintelor altei limbi, exaltarea în fața peisajului autohton – vin toate din identificarea spontană cu sistemul meu de limite.

Pentru că acest sistem captează tot ce e particular în noi, eu nu mă mai pot identifica cu calitatea integratoare de om. Există de aceea în mod latent un terorism al limitei proprii, o formă spontană de expansiune și de impunere a ei. Logica propriei mele clase tinde să devină universală, logica nației mele la fel, zeii mei se cuvine să devină ai tuturor, forma minții, ba chiar și a capului cu care gândesc, tind să devină exclusive. La calitatea de om, care nu are de partea ei decât forța plăpândă a abstracției, trebuie să ajung, după ce parcurg – mijlocit și rațional – calea dificilă a transferului și analogiei, pe când în hotarul primit, care are de partea lui vigoarea concretului, mă aflu instalat din capul locului fără nici un efort. Orice mare conflict are la bază dificultatea de a accede la abstracția „om“ și de a stăpâni exaltarea diferențelor care mi-au fost conferite și cu care mă identific în chip spontan și irațional. Identitatea (OM) și diferența (cele douăsprezece determinații) nu stau niciodată în cumpănă. Ar fi nevoie de o uriașă îmbrățișare, de ștergerea a tot ce este diferit, de topirea tuturor hotarelor pe o cale afectivă, pentru ca elementele fondului intim-străin să-și piardă forța negativă. Doar democrația în fața morții și a lui Dumnezeu (acest punct suprem de anulare a diferențelor) îmi aduce aminte de hotarul finitudinii și al faptului de a fi om, pe care orgoliul închiderii în determinațiile mele mă face la tot pasul să îl dau uitării.

Dar ce loc ocupă, în constelația elementelor fondului intim-străin, libertatea?

Am văzut că libertatea este singura dintre limitele primite (ea mi-a fost conferită și vine, ca și celelalte limite, de dinaintea alegerii mele) în virtutea căreia pot alege și prin care, alegând, pot la rândul meu să institui limite. Numai că libertatea ca facultate a alegerii nu se poate exercisa „liber“, ci doar îngrădită de celelalte limite care alcătuiesc fondul intim-străin. Sânt acestea singurele limite care îngrădesc – și totodată fac cu puțință – exercițiul libertății și care, făcând-o să depindă de..., o transformă în libertate gravitațională?

Libertatea ca alegere nu se poate exercisa decât în măsura în care se bazează pe conștiința existenței unor posibilități variate, a căror realizare depinde numai de mine – pe conștiința existenței posibilităților mele. Libertatea este puțința de a alege între mai multe posibilități ale mele. Ceea ce înseamnă că, pentru a putea alege, eu trebuie să trec mai întâi în revistă posibilitățile dintre care pot alege. Inventarul posibilităților, care este premisa puținței de a alege și condiția ei, este limita pe care o implică libertatea gravitațională și care o însoțește prin însăși esența ei; pentru că inventarul posibilităților înlăuntrul cărora alegerea se poate exercisa este în mod fatal finit (infinitul nu e inventariabil), și el constituie în sine însuși o limită. Libertatea, ca libertate gravitațională, nu este îngrădită numai de setul predeterminat al limitelor fondului intim-străin, ci și de setul finit al posibilităților între care aleg. Profesiunea asupra căreia mă opresc este una dintre profesiunile inventariabile care îmi stau la îndemână. Această profesiune, odată aleasă, este limita pe care mi-o dau în chip liber (e hotarul care rezultă din hotărârea mea), dar este o limită pe care mi-o dau dintr-un număr limitat de posibilități. Eu decid, hotărâsc, aleg – deci sânt liber –, dar decid instituind o limită dinlăuntrul unui set (limitat) de limite eligibile. „Limita inventarului“ – câmpul finit de posibilități în care se mișcă alegerea mea – este, alături de limita elementelor fondului intim-străin, cea de-a doua față gravitațională a libertății. Libertatea se exersează ca libertate pe de-o parte prinsă în cele douăsprezece determinații, pe de altă parte în propriile sale limite de alegere.

Numai că această limitare a libertății în câmpul alegerii este compensată de redeschiderea libertății în spațiul îngrădirilor inițiale pe care le marchează elementele fondului intim-străin. Am văzut că libertatea se poate întoarce asupra acestor elemente și le poate considera și reconsidera. În

primă instanță eu descopăr că sânt centrat (fixat) pe cele douăsprezece determinări ale fondului intim-străin: sânt centrat pe sexul meu, pe națiunea mea, pe limba mea etc. Sânt „centrat” în măsura în care consider că axa lumii trece, de pildă, prin satul meu, prin masculinitatea mea, prin cuvintele graiului meu sau prin zeii religiei mele. Apoi descopăr că există alte sate, alte obiceiuri, alte limbi, alte peisaje, alte seminții, alte altare și că prin toate acestea trece de asemenea o „axă a lumii”. Din acest moment centrarea mea se relativizează, ea devine inventariabilă, numărabilă în rând cu celelalte centrări existente. Ceea ce survine în urma conștientizării diversității centrărilor este o descentrare. Această descentrare îmi deschide dintr-o dată câmpul alegerii și ceea ce mi-a fost dat poate fi comparat, reevaluat și, în final, poate deveni obiect al unei decizii: rămân în centrarea inițială – dar de astă dată ea devine o centrare aleasă (și nu doar conferită) – sau o repudiez, alegând o altă limbă, un alt trib, un alt nume, ba chiar – refuzând calitatea de contemporan – refugiul în altă epocă, trecută sau viitoare. Descentrarea poate fi urmată în acest caz de o re-centrare. Eu rămân să fiu centrat pe o limbă, pe o religie și pe un nume, dar pe altă limbă, pe altă religie și pe alt nume, pe care de astă dată eu le-am ales. Recentrarea este o ajustare a elementelor fondului intim-străin.

OBSERVAȚIE. Sursa fanatismului este centrarea care nu a fost confruntată cu alte zări ale lumii, care nu ajunge la comparație, care nu se poate relativiza, pe scurt centrarea căreia descentrarea îi este refuzată. Eu nu pot ajunge astfel la gândul generos că în cântarul mare al lumii toate concretizările elementelor fondului intim-străin atârnă la fel și că, de aceea, ele sânt egal îndreptățite. Descentrarea nu înseamnă pierderea centrării, ci reșezarea în sistemul de limite primite cu un spor de toleranță față de celelalte centrări și cu gândul că propria ta centrare nu e până la urmă decât rodul unui hazard („s-ar fi putut și altfel”).

Sursa fanatismului poate fi deopotrivă recentrarea: de vreme ce am intervenit acolo unde se alesese pentru mine și am rectificat, prin re-alegerea mea, conturul inaugural al eului meu, eu iubesc cu o pasiune sporită rezultatul acestui gest categoric ca dovadă tardivă a libertății mele. Recentrarea este fapta orgolioasă a eului care a realizat un transplant de libertate în spațiul predeterminării: ceea ce provine de dinaintea alegerii proprii suferă o redefinire în spațiul deciziei mele. Recentrarea operează astfel o deplasare de sursă: limba, zeii, tribul, locul etc. nu mai provin dintr-o sursă anonimă, ci își au originea în decizia eului meu. Tocmai această

deplasare de sursă trebuie confirmată în fanatismul recentrării: eu trebuie să-mi dovedesc, și să dovedesc celorlalți, că ceea ce am ales este mai bun decât ceea ce se alesese pentru mine. De aceea voi fi habotnic cu noii zei la care eu am ales să mă închin și voi folosi cu sporită îngrijire limba în care eu am ales să vorbesc și să scriu. Fanatismul recentrării vine să înăbușe în mine orice urmă de regret sau de îndoială cu privire la incizia pe care am făcut-o în perimetrul fondului intim-străin.

DESPRE HOTAR ȘI HOTĂRÂRE

Ceva este în măsura în care are hotare. Actul hotărârii este actul ontologic suprem.

Se poate desigur imagina o lume a indistinției, a informului sau a inconstanței, o lume în care totul se preschimbă înainte de a apuca să fie. Despre o asemenea lume a neașezării s-ar putea spune că este, fără ca propriu-zis ea să și fie. O lume de magme, de lichide, de aburi, de substanțe moi, de curgeri – pe scurt, o lume indecisă, nedeslușită, în care nu a apărut nici un hotar, este mai degrabă o lume a preființei. O lume în care „ceva“ nu poate fi distins de „altceva“, în care nu există nici o formă fermă, în care deci nimic stabil nu există, o lume nicicum încheată, fără să fie o lume a neființei, nu este încă una a ființei.

Apariția hotarului într-o astfel de lume echivalează cu actul de naștere al ființei. Abia o dată cu apariția lui se poate vorbi de cele ce sânt: de ape, pământuri, ceruri, planete, de plante, animale și oameni – de „lucruri“. Un lucru este, în mod absolut, câtă vreme persistă în hotarul lui, și el încetează să fie o dată cu destrămarea acestuia. Un lucru este prin identitatea pe care i-o conferă propriul hotar: căci datorită acestuia el este acest lucru inconfundabil, și nu un altul. El are acum o formă care îi aparține doar lui și el este în virtutea acestei forme chiar. Dacă s-ar putea imagina o lume de forme neschimbătoare și incoruptibile, atunci această lume ar echivala cu o regiune a ființei absolute și eterne. Aici lucrurile ar rămâne identice cu ele însele, în virtutea hotarului care le determină și care nu se șterge niciodată; o lume de alcătuiți indestructibile.

Dar noi nu cunoaștem o asemenea lume. Pentru noi, care la rândul nostru sântem în propriile noastre hotare de ființe finite, faptul de a fi se rezumă la toate cele câte apucă să fie o vreme, adică să aibă o vreme propriul lor hotar. Ceea ce se perpetuează este tiparul în care aceste hotare se nasc. Tiparul – prototipul, modelul, arhetipul – reprezintă eternitatea invizibilă a hotarelor trecătoare. O specie este câtă vreme tiparul ei se distribuie și revine în hotarele fiecărui exemplar al speciei. Tiparul reprezintă garanția perpetuării hotarului în exemplare multiple. El este un principiu de economie al ființei; datorită lui, ființa devine numărabilă. Faptul de a fi este infinit la nivelul reiterării exemplarelor în cadrul

speciilor, dar este finit la nivelul speciilor înseși. Cu alte cuvinte, el este finit din perspectiva tiparului (regnurile ființei sânt limitate ca număr), dar este infinit din perspectiva indivizilor care, la nivelul hotarelor ce le sânt proprii, multiplică indefinit tiparul.

Nu putem spune ce anume este în mai mare măsură: tiparul care se reiterează în fiecare exemplar, ori hotarul fiecărui lucru în virtutea căruia tiparul se afirmă încă o dată; pentru că, în fiecare lucru, noi sesizăm simultan hotarul și tiparul lui, varietatea lui distinctă și uniformitatea și indistincția lui. Pe de-o parte sântem înclinați să vedem excelența ființei în ceea ce este inconfundabil și neînlocuibil, deci în principiul individualului. În acest caz, unicitatea pe care o presupune hotarul intră în opoziție cu serialitatea tiparului, ceva fiind în mai mare măsură tocmai pentru că a reușit să iasă din repetiție. Pe de altă parte, serialitatea tiparului funcționează ca simulacru al eternității și ne familiarizează cu ideea de constanță a ființei.

Dar deosebirea dintre tipar și hotar este în primă instanță lipsită de însemnătate pentru ceea ce urmărim aici; ea introduce doar problema unei extensii temporale, fără să modifice faptul că ceva este numai în măsura în care suferă un proces de contragere și limitare. Ceea ce interesează este doar faptul limitării ca atare prin raport cu cel de a fi, și nu eternitatea sau caracterul trecător al acestui fapt. Faptul că un lucru prinde contur o clipă, o vreme sau un timp nedefinit apare drept accidental în raport cu apariția conturului însuși.

Cum anume apare acest hotar, dacă el este indus de cineva, de ceva sau de nimeni, dacă el este dat „din afară“, dacă este rezultatul unei geometrii divine care desparte apele, pământul și cerul sau dacă, dimpotrivă, este rezultatul unui proces subtil, în care hotarul pare că „se dă“ singur – este un lucru la care, în fond, nu se poate răspunde. Oricum, hotarul este dat sau primit, indiferent dacă el este efectul unei raționalități „oarbe“ sau proiecția liberă a unui spirit divin. Orice lucru este „hotărât“ de la bun început, în măsura în care el a primit hotarul care-l constituie și în virtutea căruia el este ceea ce este. Tocmai pentru că au primit hotare, pentru că nimic nu mai e de clintit în starea lor, pentru că totul este fest, ferm și nemodificabil – „lucrurile sânt hotărâte“. Ele sânt hotărâte „din eternitate“ și „de la începutul lumii“; ele sânt hotărâte „o dată pentru totdeauna“.

În măsura în care este un „lucru“, omul este, la rândul lui, „hotărât“. El a primit, am văzut, hotare: el este, el este finit, el este conștient de faptul că

este, el aparține unui sex, unei rase, unei epoci etc. El este totodată liber. Și pentru că este liber, pentru că libertatea este hotarul pe care el nu-l împarte cu nici un alt „lucru“ sau care îl desparte de toate celelalte „lucruri“, el este singurul „lucru“ care este altceva decât un lucru. El este lucrul care la rândul lui, pe lângă hotarele primite, poate da și își poate da hotare. El este singurul dintre lucruri care poate hotărî. În cazul lui, „a fi hotărât“ are pentru prima oară un dublu sens: pe de-o parte, am primit hotare din afara mea; pe de alta, am primit hotare din interior, mi-am dat hotare, m-am hotărât și sînt hotărât. Faptul că noi nu sîntem „o dată pentru totdeauna“, faptul că sîntem în nesfârșite feluri, imprevizibile, uimitoare, contradictorii, provine din varietatea felurilor în care ne putem și putem hotărî, în care ne putem și putem da singuri hotare. Dacă hotarul este cel care dă identitate unui lucru, atunci noi ne definim neîncetat prin felul în care, hotărîndu-ne și hotărînd, ne dăm și dăm de fiecare dată hotare. Despre un om nu se poate spune ce este decât după ce el a fost, la capătul tuturor hotărîrilor sale, împlinite și neîmplinite, când suma reușitelor și eșecurilor sale poate fi făcută.

Desigur, în măsura în care a primit deja hotare, omul este „de mai înainte“, el este voraus-bestimmt, este „pre-determinat“, „hotărât de mai înainte“. Dar în felul acesta el nu este încă în întregime, ba chiar el este în felul acesta doar propria lui premisă, el urmînd abia să devină ceea ce va fi, când va fi mai mult decât predeterminarea sa. Faptul că ființa lui este scindată, la nivelul hotarului său, între un „de mai înainte“ și un „mai apoi“, faptul că acest „mai apoi“ îi aparține și este hotarul adăugat prin hotărîrea sa – creează originalitatea ființei lui și conferă însuși faptului de a fi o originalitate în genere. Dumnezeu sau natura, sau societatea au hotărât, cu libertatea lor, nelibertatea hotarelor mele; ei m-au hotărât „de dinaintea mea“. Dar este rândul meu apoi să hotărîsc, cu libertatea care mi-a fost hotărîată, alte hotare, hotarele hotărîrilor mele. Hotărîrea este trecerea hotarului în registrul libertății, „punerea“ lui – ca expresie a conștiinței voluntare și libere. La nivelul conștiinței, problema hotarului se transformă în problemă a hotărîrii, deci a actului de a da și a pune hotare.

Pentru că este acel „lucru“ care, hotărît fiind prin libertate, poate la rândul lui să hotărască, omul este singura ființă care iese din jocul repetiției și care încetează să reproducă, prin fiecare individ, tiparul. Căci suita hotărîrilor ce alcătuiește un destin este o construcție originală care asigură posibilitatea creației infinite, diversificînd-o în chiar clipa în care ea părea

că se închide o dată cu omul. Față de istoria vieții speciilor, unde în spatele aparentei diversități domnește serialitatea ca monotonie infinită a tiparului, spectacolul omenirii ca istorie a destinului produce diversitatea infinită în spatele identității aparente. Fiecare destin este o explozie de noutate care, ea singură, echivalează cu survenirea unei specii în istoria generală a vieții. Ca modalitate de creație continuă, spațiul hotărârii devine unul al surprizei și prilej al uimirii nesfârșite. Ființă a hotărârii, omul se definește printr-un hotar care nu poate fi înseriat și care nu se mai distribuie în exemplarele speciei. Pentru că acum hotarul nu mai poate fi redus la tipar, omul rămâne o ființă a unicității.

După cum „a hotărî“, ca „fapt de a da hotare“, se poate raporta fie la mine, fie la ceva din afara mea, se pot distinge următoarele moduri ale hotărârii: 1) a hotărî în privința ta (= a te hotărî); 2) a hotărî în privința unui lucru; 3) a hotărî în privința cuiva; 4) a hotărî în privința multora.

În măsura în care, în toate aceste cazuri, hotărârea implică crearea permanentă a hotarului, modularea lui la nivelul libertății, se poate vorbi, acum pentru prima oară, de o plasticitate a hotarului. Ne modelăm pe noi și ceea ce este diferit de noi, luăm și dăm forme prin lumea nesfârșită de proiecte din care se alcătuieste viața noastră. Cu fiecare proiect și cu fiecare act, împrăștiem în jurul nostru hotare. Ne hotărâm, hotărâm și ne lăsăm hotărâți.

Dar acest fel al nostru de a fi presupune faptul de a ne afla în permanență dincolo de noi. Sântem mereu înaintea noastră, sântem în pasul plănuț, în forma visată, în hotarul râvnit. Trăim în raza voinței, dorinței, hotărârii, libertății. Trăim în acest mănunchi de raze, în acest fascicul care ne precede, care ne scoate din noi, cerându-ne să-i parcurgem spațiul de lumină. Hotarul e mereu de atins și noi ieșim din noi, depășindu-ne către un nou hotar. Sântem această identitate mobilă, prinși în cursa fără sfârșit a secvențelor „de depășit–de atins“. De aceea, orice depășire a limitei este o depășire a noastră către noi, este succesiva noastră de-finire. Pentru că nu sântem niciodată în odihnă, pentru că sântem mereu în proiect, sântem mereu în alt loc decât în cel în care ne aflăm. Sântem ființa indefinită care se definește liber în raza neașezării sale. Sântem mereu în fața următorului hotar de atins, mereu în fața noastră, sântem fără încetare preluați în proiect. Orice hotărâre, orice instituire de hotare este o preluare în proiect. Proiectul este expresia plasticității hotarului care ne definește succesiv înlăuntrul destinului nostru de ființe conștiente finite.

Esența preluării în proiect este puterea. Puterea ca preluare în proiect începe de la eul propriu. Supunerea eului la proiectul propriu este prima formă a puterii. Mă preiau în proiect, mă supun hotărârii mele, îmi dau hotare, mă hotărăsc și sânt la nivelul liberei mele instituii. Dar cine sânt „eu“, acela pe care îl preiau în proiect și care precede orice preluare în proiect? Acest „eu“ gol, care premerge oricărui proiect și pe care abia urmează să-l preiau în proiect, îl descopăr în frică. În frică, ființa mea se „reculege“ între hotarele primite. Acum, în frică, eu mă descopăr în goliciunea mea de exemplar al speciei. Cel ce rămâne în frică se regăsește între hotarele pe care nu el și le-a dat. Din punctul de vedere al libertății, al instituirii de hotare, el este încă nimic. Frica trasează hotarele predeterminării noastre; în ele nu ne păstrăm decât ființa primită. Sântem, astfel, fără ca, omeneste, să începem să fim. Primul pas pe care îl face copilul, în măsura în care reprezintă prima înfrângere a fricii și prima ieșire din hotarul primit al imobilității sale, este prima zvâcnire a libertății, primul hotar propus și atins, primul simulacru de proiect și de preluare de sine în proiect. Acest „eu“ gol, care premerge oricărui proiect și care se refuză oricărei preluări în proiect, îl descopăr apoi în lene. Acest „eu“ gol, care apare la capătul oricărei neizbutite preluări în proiect, care rămâne, neputincios, în fața hotarelor propuse și neatinse, îl descopăr deopotrivă în ratare și în bovarism.

Dar pentru că hotărârea poate să fie și hotărâre în privința altuia, orice preluare în proiect poate să fie o ieșire din granițele proprii, poate să fie o depășire de hotar spre hotarele altuia. Pentru a-mi da hotare, am acum nevoie de hotarele „celuilalt“; „celălalt“ este implicat în auto-definirea mea și, ca atare, el este preluat în proiectul meu, în libertatea hotărârii mele. Celălalt, cu libertatea lui sau cu năzuința lui de libertate, și atunci cu acceptarea supunerii lui, se definește, la rândul lui, în cadrul proiectului meu, își primește hotare prin preluarea lui în hotarele acestui proiect. Celălalt recunoaște autoritatea hotărârii mele, se lasă în chip liber preluat și hotărât de ea și își primește sau își sporește astfel libertatea prin această prealabilă supunere.

Vastitatea proiectului și a preluării în proiect poate să meargă de la un „altul“ simplu, până la „mulți“ și până la omenirea toată. Ea poate să exprime fie îmbrățișarea tandră și convingătoare a unei puteri reale, fie un delir al puterii, o putere pervertită, în care preluarea în proiect se face prin hotare și hotărâri impuse. Nimeni, în afara celui ce preia, nu se mai

recunoaște și nu se mai definește în această preluare silnică. Dobândind hotare impuse, cel preluat pierde hotarele proprii, devine în întregime plăsmuirea celui ce preia – în care, nerecunoscându-se, el nu mai este. El a devenit pur și simplu nimeni. Proiectul care îi preia în el pe toți poate să sfârșească astfel prin a nu prelua de fapt pe nimeni. În lăcomia vastității sale, în supradimensionarea hotarelor sale până la scara unui eu colosal, proiectul care îi preia în sine pe toți poate tot atât de bine să-i înființeze sau să-i ucidă pe toți.

Preluarea silnică în proiect se soldează cu reapariția tiparului. În spațiul uman, tiparul nu poate să reapară decât prin existența unui proiect devastator al uniformizării. Cel care hotărăște pentru mulți poate transforma hotărârea sa în tipar și uni-formă. Uniforma anunță că acela care o poartă a renunțat la voința și hotărârea sa, că el se definește printr-un hotar mai vast, care-l cuprinde pe el și pe alții deopotrivă. Uniforma este emblema vastității hotarului și a absenței hotarului propriu.

Vedem deci cum în esența oricărei hotărâri rezidă această ambiguitate a preluării în proiect. Căci orice hotărâre în privința a ceva sau a cuiva poate să se manifeste ca o cuprindere care îmbrățișează și sporește sau ca una care înghite anihilând. Ea poate acționa ca limită acceptată sau ca limită impusă; ea poate defini, spori și împlini sau poate mutila, uniformiza și desființa. De aceea, pentru că în orice hotărâre se joacă destinul de ființă al cuiva, pentru că în joc sânt hotarele lucrurilor, ale mele sau ale celuilalt, orice hotărâre se naște în raza răspunderii și a vinii.

LIBERTATEA CA PRELUARE ÎN PROIECT

A hotărî în privința sa (a se hotărî)

Frica și libertatea

Îmi este frică să ies afară; e noapte, e furtună, casa mea se află la marginea satului, lângă cimitir. Îmi este frică de necunoscutul nopții, de tot ce poate aduce ea, de tot ce mă poate surprinde și amenința: de un câine, de un fulger, de un răufăcător, de spectrele în care nu cred, dar care ies din adâncul meu fără voia mea. Nu le pot stăpâni. Și nu-mi pot stăpâni frica aceasta care se ridică în mine orice aș face și orice aș gândi. Fiind instinctuală, ea mă domină de dinaintea mea și din adâncul meu. În noapte e posibilul primejdiei, răul diversificat, neștiut ca atare, răul care poate lua o întruchipare sau alta din multele întruchipări pe care le poate lua răul. Însăși noaptea, cu necunoscutul ei, mă amenință. Nu știu exact de ce anume îmi e frică. Îmi e frică de mai multe lucruri deodată, care toate, în egală măsură, se pot întâmpla. Le știu din poveștile copilăriei, din întâmplările adevărate, petrecute altcândva, altunde, dar tot noaptea, tot într-un sat. Ele se pot repeta de astă dată aici, cu mine. Frica aceasta se naște nu din iminența primejdiei, ci din posibilul ei, știut, experimentat și verificat ca atare de alții. Nu primejdia reală, ci doar proiecția ei mă înspăimântă și mă domină. Și dominându-mă, eu nu sânt liber.

Am luat o hotărâre. Această hotărâre îmi tulbură liniștea, îmi schimbă cursul vieții, îmi primejduiește însăși viața. Nu este o hotărâre prin care doar risc, ci una în care am certitudinea deznodământului nefast. Hotărându-mă astfel, nimic bun nu mă poate aștepta. Primejdia care mă amenință acum este la fel de concretă ca aceea pe care o trăiesc într-o avalanșă, într-un cutremur sau într-un atac la drumul mare. Numai că de data aceasta eu sânt cel care o provoacă; ea este înscrisă de la bun început în însăși hotărârea mea. Hotărârea mea este avalanșa, cutremurul, atacul la drumul mare. M-am expus primejdiei cu bună știință, mi-am asumat-o, am

făcut-o să se nască și mă duc în întâmpinarea ei. Făcând astfel sânt curajos. Făcând astfel îmi este totodată frică.

Dar frica aceasta, care este o componentă a curajului, care s-a născut din libertatea hotărârii mele, frica aceasta pe care mi-o asum laolaltă cu efectul hotărârii mele, frica aceasta care însoțește așteptarea deznodământului implacabil pe care, hotărându-mă, eu l-am provocat – este altceva decât frica resimțită noaptea, într-o pădure sau la marginea satului, lângă un cimitir. Frica aceasta nu mă surprinde; ea este prevăzută, știută, așteptată. Ea s-a desprins din gestul meu și face parte din scenariul hotărârii mele. Ea este așteptarea înfrigurată a desăvârșirii acestui scenariu, frică dramatică, desfășurată. Spre deosebire de frica cealaltă, care nu a părăsit sfera instinctului și pe care o împărtășesc cu tot ce este animal, frica aceasta a intrat în ordinea libertății și este frica autentic umană. Ea este acompaniamentul necesar al oricărei hotărâri luate în „spaimă și cutremur“. Din clipa în care, dând dovadă de curaj, m-am hotărât, am riscat sau m-am expus unei primejdii implacabile, se naște în mine frica. Doar cel care s-a hotărât știe ce este, omenește, frica. „A nu ști ce este frica“ nu e un semn al prezenței curajului, ci al ignorării primejdiei, iar cel care nu cunoaște frica nu cunoaște, deopotrivă, curajul. Căci a avea curaj înseamnă a ști ce este frica – și a te hotărî. Frica autentică este un instinct negociabil la nivelul libertății. Pentru că face parte din economia hotărârii primejdioase și a curajului, pentru că se naște o dată cu ele, ea devine frică liberă. Frica liberă este frică învinsă și de aceea, în mod esențial, curaj.

Pe măsură ce frica se desfășoară și crește în desfășurarea ei, eu mă adun în mine. Așteptând deznodământul pe care hotărârea mea l-a proiectat, toată ființa mea se adună în frică. Însăși această așteptare înfrigurată determină strângerea mea în mine. Frica este punctul de supremă concentrație a ființei mele dinaintea deznodământului nefast. De aceea, mai mult decât oriunde, în frică eu sânt. În timp ce mă adună între hotarele ființei mele, frica îi trasează și îi măsoară acesteia teritoriul. Nici o parte din mine nu rămâne, desprinsă, în afara mea. Totul este retras aici, concentrat, compact, coerent. De-abia acum, în această contracție de ființă, aflu cât de mult sânt. Știu că sânt, pentru că, fiindu-mi frică, sânt amenințat să nu mai fiu. Și în această amenințare esențială a ființei mele aflu cât de mare este povara lui „a fi“ și cât de puțin liber sânt, tocmai pentru că atârâ de faptul de a fi. Pentru că sânt confruntat cu suprema mea condiționare, cu însuși faptul de a fi, în frică sânt cel mai neliber. Povara lui „sânt“, sensul lui adânc gravitațional,

se dezvăluie în întregime în frică. În frică sânt, dar nu sânt liber, și astfel, omenește, nu sânt. De aceea frica deschide totodată către forma cea mai înaltă a libertății: doar în măsura în care ea apare și o înving, îmi dovedesc sau fac dovada faptului că ceva (în numele căruia o înving) este mai puternic decât condiționarea mea; că eu sânt în altă parte decât în limitele condiționării mele; că eu sânt liber față de suprema mea condiționare, de însuși faptul de a fi în nemijlocirea lui. A mă hotărî știind ce este frica înseamnă a putea să-mi pun în discuție eul meu, ființa mea strânsă, prin frică, în propriul ei contur. În frică îmi negociez ființa; o pierd ca ființă pur și simplu, ca să o pot câștiga ca ființă liberă. Curajul este mersul prin frică înspre faptul de a fi liber: ceva este mai important decât faptul de a fi, și acest „ceva“ este însăși libertatea ca fel al meu adevărat de a fi. Cel curajos este cel căruia, fiindu-i frică, merge înainte. El se învinge pe el, după ce s-a proiectat în afară, în spațiul faptei și al primejdiei. El învinge în el grija instinctivă pentru limita lui, pentru eul lui ireductibil. Și tocmai pentru că hotărârea și curajul pot câștiga în fața acestei griji, frica devine un instinct negociabil la nivelul libertății.

În frică survine deci o confruntare decisivă: între ceea ce este condiționat în mine și necondiționarea mea.

În chip real și ferm eu sânt mai întâi condiționat: de faptul de a fi, de conștiința acestui fapt, de finitudinea mea. Fiind condiționat astfel, eu sânt, desigur, condiționat și de libertatea mea. Dar spre deosebire de celelalte condiționări, libertatea este condiționarea care mă face să-mi obțin necondiționarea; ea este condiționarea care se exersează ca necondiționare. Pe de altă parte, libertatea este condiționarea care nu are același grad de realitate cu faptul de a fi, cu conștiința lui, cu finitudinea mea. Dimpotrivă, în primă instanță, ea nu are defel realitate. Ea nu este o condiționare care se manifestă în chip spontan ca necondiționare, așa cum celelalte condiționări se manifestă în chip spontan drept condiționări. Ea poate foarte bine să nu se manifeste. În acest sens, omul nu este liber „de la natură“; libertatea este în el simplă posibilitate, ca libertate reală ea trebuind mai întâi să fie cucerită. De-abia când e cucerită și devine reală libertatea este afirmare a necondiționării mele.

Dar cucerirea libertății se face în dialog cu frica. Pentru că în frică se adună întreaga noastră condiționare sau, mai precis, pentru că în frică răzbate în mod nemijlocit suprema noastră condiționare ca fapt de a fi, dialogul cu frica este dialogul libertății mele potențiale cu determinarea

mea. Frica trasează conturul acestei condiționări și indică libertății termenul prin opoziție cu care ea trebuie să se afirme, să iasă din condiția posibilității și să devină reală. Printre condiționările din mijlocul cărora se manifestă, ea trebuie să facă dovada unicității sale, să arate că este condiționare a necondiționării.

Frica e cea care cheamă astfel libertatea, ca posibilitate a necondiționării, să se manifeste. Ea, ca realitate a condiționării, o cheamă pe aceasta cerându-i să o înfrângă. Abia prin această înfrângere necondiționatul ființei umane iese la suprafață, devine real și afirmă libertatea drept condiție a ființei umane.

Dar nu fiecare dintre noi poate da curs acestei chemări. Parte dintre noi nici nu o aude și nici nu știe că ea există. Frica este atunci instalată în noi ca victorie tăcută a tuturor condiționărilor noastre. De asemenea, parte dintre noi aude această chemare, încearcă să-i dea curs, dar nu poate înfrânge suprema condiționare a faptului de a fi care se manifestă în frică. Sântem atât de prinși în faptul de a fi, încât frica ce se naște în umbra lui este mereu temeinic protejată. Ea este protejată din chiar temeiul ființei noastre. Astfel încât sânt foarte puțini cei care pot coborî până la acest temei pentru a răspunde provocării fricii. Căci frica are de partea ei cel mai puternic aliat: faptul de a fi. De aceea faptul de a fi trebuie să i se opună un grad sporit de ființă pentru a înfrânge frica. Libertatea este gradul sporit de ființă care face cu putință înfrângerea fricii.

Cel care poate ajunge la condiționarea libertății ca formă supremă de necondiționare este eroul. Pentru că șantajul faptului de a fi nu mai funcționează în cazul lui și pentru că frica își pierde astfel temeiul, forța ei se destramă și ea poate fi acum învinsă. Eroul nu opune ființei nimicului, ci alt mod de a fi, chiar dacă se întâmplă ca acesta să fie dobândit prin moarte. Pentru că el este pregătit de moarte, pentru că poate reintegra nimicul, condiționarea purului fapt de a fi își pierde acum puterea asupra lui. „A fi liber“ devine mai puternic decât faptul de a fi și dovada acestei puteri se face, la limită, prin moarte. Iată de ce moartea poate să devină suprema ipostază a ființei. Alegerea nimicului în locul ființei se face nu de dragul nimicului, ci al unei alte calități a ființei: aleg să nu mai fiu, pentru a fi cu adevărat.

Dar frica – și deopotrivă frica învinsă – este un concept de relație. În frică eu atârnez de ființa „celuilalt“, a celui care îmi provoacă frica. Este nevoie de „celălalt“ pentru ca frica să ia naștere și este nevoie apoi de

„celălalt“ pentru ca, în raport cu el, să-mi pot învinge frica pe care el mi-a provocat-o. În primă instanță se pare că „celălalt“ nu cunoaște frica; el este doar cel care-o provoacă. Câtă vreme sânt biruit de frică, „celălalt“ rămâne puternic: puterea lui se înalță pe frica mea. Spectacolul fricii mele îl face pe „celălalt“ să fie neclintit în ființa lui și sigur de sine. Dintre noi doi, doar eu știu ce înseamnă frica.

Însă din clipa în care frica este învinsă, ea afirmă cu o forță neașteptată voința și libertatea celui curajos și provoacă la rândul ei, în calitatea ei de frică învinsă, frica: frica celuiilalt. Pentru că „celălalt“ este nu numai cel care îmi provoacă frica, ci și acela care îmi prilejuiește înfrângerea ei, el ajunge, la rândul lui, să cunoască frica. Frica pe care eu am învins-o devine acum frica lui. „Celălalt“, cel care a provocat frica, este acum, prin replica violentă a celui care a învins-o, înfricoșat. Libertatea care se afirmă prin frică generează astfel scenariul întâlnirii dintre două frici: frica învinsă și frica celuiilalt. „Frica celuiilalt“ este cu atât mai mare cu cât cel care a învins frica vine în fața celuiilalt „cu mâinile goale“. El este neînarmat și forța lui rezidă doar în ceea ce el are gata de moarte în el. Și pentru că acesta este gata de moarte, celălalt preia și sacrifică, în frica lui, ceea ce acesta îi oferă ca preț al fricii învinse: viața lui. Așa cum frica învinsă lasă să apară curajul, „frica celuiilalt“ eliberează teroarea: el terorizează pentru că îi este frică. Pentru că „frica celuiilalt“ este o stare perpetuă, teroarea nu poate să se manifeste intermitent: ea are perseverența acestei frici compacte și este însăși proiecția ei. Teroarea se hrănește din iluzia că obiectul fricii, care provoacă și întreține teroarea, poate fi epuizat; de aceea, intensitatea ei este crescândă și ea corespunde traseului vertiginos al fricii celuiilalt. Teroarea se instalează în exterior cu aceeași forță cu care frica a prins rădăcini în ființa „celuilalt“. Caracteristica „fricii celuiilalt“ constă în faptul că ea nu poate fi niciodată învinsă. Ea se alimentează la nesfârșit din sângele celui care o provoacă.

În teroare nu se mai păstrează decât aparența puterii. Sângele pe care ea îl varsă este deja simptomul dispariției puterii. Pentru că puterea „celuilalt“ nu se putea înălța decât pe frica mea, din clipa în care frica aceasta e învinsă, puterea „celuilalt“ dispare. Puternic nu este acum decât cel care s-a eliberat de frică. De abia acum, în libertatea lui, se manifestă esența puterii, în vreme ce în frica provocată nu se manifestase decât pervertirea ei. Căci puternic cu adevărat nu e decât cel care este liber. Așa cum „frica celuiilalt“ nu poate fi niciodată învinsă, puterea celui liber nu poate fi niciodată

pierdută. El este puternic chiar dacă moare și este puternic chiar prin moartea lui, pe când celălalt este slab chiar dacă trăiește și este slab chiar prin teroare ca preț al vieții lui.

Nehotărârea și absența de destin

Pentru că mă smulge din categoriile impersonale ale speciei, orice hotărâre pe care o iau reprezintă nașterea violentă a eului: de îndată ce alții au încetat să hotărască pentru mine, mă descopăr pe mine ca instanță supremă a deciziei. Hotărându-mă, îmi apar ca punct ferm prin care mă definesc și prin care îmi definesc relația mea cu lumea. Hotărârea se mișcă pe terenul certitudinii: hotărându-mă, fac dovada faptului că știu ce am de făcut, că dețin certitudinea în privința actelor mele. Ele sânt „hotărâte“, au primit hotar, contur, limită. Ele sânt acum compacte, strâns unite în ele însele – „coerente“. Iar ele au primit configurație și coerență dinlăuntrul meu chiar; eu sânt cel care le-a dat hotar, le-a „hotărât“ așa, le-a delimitat, eu sânt cel care le-a „tăiat“, „tranșat“ (decido), decupându-le din materialul amorf al gesturilor posibile, din posibilul vieții mele, dându-i acesteia, de fiecare dată, contur. Mă hotărăsc, dau hotar actelor mele, fiecăruia în parte și tuturor laolaltă, le fac astfel să fie și în felul acesta, prin suita hotărârilor mele, îmi dau un destin: actele mele nu rămân izolate în conturul lor și nu se opun unele altora; puse cap la cap, ele țin împreună ca izvorâte din același eu, din aceeași voință, din aceeași certitudine; laolaltă, ele alcătuiesc ansamblul unei vieți. Până atunci altceva și alții au hotărât pentru mine. Până să ajung să mă hotărăsc și astfel să fiu eu, nu sânt decât conturul trasat din afara mea, sânt ceea ce s-a făcut din mine, desenul unei alte mâini, al unei alte voințe, care a hotărât fără să mă întrebe. În schimb, hotărârea luată în numele certitudinii pe care o dețin este limita pe care mi-o dau din interior și în virtutea ei mă nasc și sânt cel care sânt.

Dar dețin această certitudine? Spațiul acela nedisimulat, în care orice contur și orice detaliu apar în deplina claritate pe care le-o conferă lumina hotărârii, nu există de fapt niciodată. Orice hotărâre se naște în penumbra șovăielii; ea este prin esența ei crepusculară și tocmai de aceea, în mod esențial, nehotărâre. De îndată ce ies din categoriile impersonale ale speciei și trebuie să hotărăsc singur, mă descopăr de fapt ca punct lipsit de

fermitate. Căci singurul lucru cert este tocmai incertitudinea mea. Ceea ce descopăr acum este că hotărârea se mișcă pe fundalul incertitudinii. Tocmai pentru că există incertitudine, există îndoiala asupra fiecărei hotărâri. Și tocmai pentru că există incertitudine, există răzgândirea, faptul de a reveni asupra unei hotărâri. Pentru că hotărârea se mișcă pe fundalul incertitudinii, pentru că există îndoiala și răzgândirea, se deschide posibilitatea nehotărârii.

Întâlnirea cu mine însumi are deci loc în forma cea mai incomodă: aceea a neîntâlnirii, a eschivei pe care o induce nehotărârea. În nehotărâre aflu că nu mă pot defini, că nu mă pot aduna în contururile unui eu sigur de sine și de îndreptățirea actelor sale. Dimpotrivă, eul meu se definește ca sumă a șovăielilor mele, el se disimulează în rețeaua ne-definirilor sale. Nehotărârea este o ținere în suspensie care suprimă posibilitatea oricărei auto-definiri. Pentru că este incapabilă să trimită la act, ea nu instituie decât negativitatea, absența. Întors către fondul de incertitudine al ființei mele, nu cunosc decât supliciul rumației nesfârșite: „ce e de făcut?”

„Ce e de făcut?” Această întrebare este o siglă a deliberării? Sau una a nehotărârii? Care este distanța care le desparte, acel spațiu imperceptibil al insidiei, în care deliberarea se relaxează, pierde promptitudinea soluției și devine nehotărâre? Nehotărârea – această deliberare prelungită care se hrănește din dincoacele unei cunoașteri ce nu va deveni niciodată gest.

Nehotărârea apare în absența unor indicii ale acțiunii; nimic din afara mea nu trimite la „mai bine” sau la „mai rău”; nimic nu e de ales, nimic nu e de evitat. Nehotărârea este povara singurătății noastre în fața prestigiului inaparent al oricărei soluții. Într-un univers omogen – al binelui (sau al răului) care nu comportă grade – indecizia ar fi starea subiectivă perpetuă. Gândul că orice aș face e bine, e la fel de bine, reprezintă, din punctul de vedere al purei capacități de a hotărî, un blocaj la fel de mare ca acela că orice aș face e rău. Însă pentru că asemenea universuri compacte, din care orice nuanță a dispărut, nu există, pura nehotărâre epistemologică nu e cu puțință. Adevărata nehotărâre este aceea în care blocajul intervine ca urmare a speranței că pot evita răul și a temerii că pot rata binele. Nehotărârea este întotdeauna o nehotărâre existențială, în care ceea ce se joacă este perspectiva ratării soluției optime. Nehotărârea presupune existența unor nuanțe care pot fi în principiu distinse în vederea unei alegeri. Într-o lume dotată cu grade de bine și de rău, problema este să nu cazi peste rău din neputința de a cunoaște și alege binele. Nehotărârea existențială este

crisparea provocată de conștiința riscului și de spectrul regretului. Ceea ce urmează să fac nu este indiferent, pentru că nu orice aș face este la fel de bine sau de rău.

„Ce e de făcut?“ În spatele acestei întrebări se ascunde tortura pe care o induce în noi posibilul, faptul de a nu putea experimenta în spațiul realului două sau mai multe dezlegări la o unică problemă existențială. Nehotărârea se hrănește din teroarea în fața ireversibilității realului: de îndată ce mă voi hotărî, voi decide asupra unui curs al lucrurilor care le va exclude pe toate celelalte. Nu va mai fi nimic altceva de făcut. Nici o negociere, nici o revenire, nici o corecție, nici o luare de la capăt nu vor mai fi cu putință. Această presiune a răspunderii în fața cursului lucrurilor ce atârnă de tine și prin care îți angajezi ireversibil viața ta sau pe a altora este suportul, deopotrivă ontologic și moral, al nehotărârii. Spaima de a nu găsi soluția bună, unica soluție.

Orice hotărâre implică o răspundere ontologică: care anume variantă a lui „a fi“ este mai bună, mai adevărată, mai frumoasă? Cel ce hotărăște trebuie să judece în spațiul posibilului, în cele din urmă să adjucece și astfel să convoace ființa spre real. Cu fiecare hotărâre i se răpește ființei bogăția posibilului și i se dăruiește sărăcia realului: de acum înainte asta și numai asta va fi, din multele care ar fi putut fi. Dar lui a fi în sens plin nu-i aparține decât realul, iar dacă „a fi“ înseamnă a primi limită și hotar, în afara acestora ființa nefiind decât o suspensie și o promisiune, atunci abia a hotărî înseamnă a da, prin conferirea unui hotar, ființă, înseamnă a înființa. Dacă ceva urmează să fie cu adevărat, acel ceva trebuie hotărât. Este nevoie de fermitatea hotărârii ca să apară fermitatea reală a ființei.

Dar ideea că „se poate și altfel“ sau că, odată gestul făcut, „s-ar fi putut și altfel“ generează coșmarul celui nehotărât. Lucrurile ar fi arătat „altfel“ dacă nu aș fi hotărât așa. Și totuși numai acest „așa“ este real, în timp ce „altfel“ s-a pierdut definitiv în gestul subiacent al eliminării mele, în neantul posibilului condamnat să rămână posibil. Înființând, orice hotărâre desființează în jurul ei un potențial de ființă. Instituirea de ființă are loc pe spezele unei prealabile condamnări la a nu fi. Tocmai obligația de a săvârși această crimă ontologică îl blochează pe nehotărât. Și pentru că nu se poate hotărî să desființeze, nehotărâtul nu știe ce să înființeze. El este judecătorul care nu știe cui să confere semnul alegerii sale, dar nu din teama de a stârni răzbunarea ființei neantificate, ci din sfiala și din scrupulul de a neantifica pur și simplu. Nehotărârea se naște din remușcarea în fața ființei posibile, a

ființei care, de vreme ce hotărârea mea s-a îndreptat în altă direcție, nu va deveni niciodată reală, care pur și simplu nu va fi. Nehotărârea e o derută pre-ontologică.

Nehotărând, cel nehotărât oprește lucrurile pe pragul propriului lor „a fi” și, o dată cu ele, își blochează propria ființă; prin reținerea gestului său, el le împiedică să fie, așa cum, deopotrivă, el se împiedică pe sine să fie. Căci numai tăind un hotar în stofa posibilului el ar putea să-și dea sie un hotar și astfel – să fie. Altminteri, el rămâne blocat în spațiul pre-ontologic al posibilului și lezează ființa ca ființă reală. El amenință să lase lumea suspendată într-un permanent încă nu, într-o veșnică șovăială la porțile ființei. Temându-se să nu nedreptățească, el comite crima neînființării ființei reale.

Nehotărârea este un blocaj al trecerii, o maladie a pasajului: voi rămâne mereu dincoace, pe teritoriul unei cunoașteri incapabile să se mântuie în act. „Ce e de făcut?” rămâne o simplă întrebare, o infinită cădere pe gânduri. În nehotărâre, întrebarea aceasta își sporește miza, și cu cât febrilitatea căutării răspunsului devine mai mare cu atât ea se înfundă mai adânc în spațiul purei ei interogativități. Căci răspunsul la această întrebare nu e un simplu răspuns înlăuntrul unui sistem de concepte; nu e un răspuns instalat confortabil în perimetrul lipsit de primejdie al curiozității goale, satisfacere nevinovată a pasiunii cunoașterii. „Ce e de făcut?” este o întrebare pândită de spectrul realului: acesta o urmărește, o amenință, o hărțuiește. Dar în fața somației de a produce gestul, nehotărârea nu poate răspunde decât cu gesticulația gândirii.

În primă instanță se pare că nehotărârea nu izvorăște dintr-un blocaj al lucrurilor – căci ceva e de făcut –, ci dintr-unul al nostru în fața lor. În mod obiectiv este ceva de făcut, înlăuntrul câtorva lucruri care sânt de făcut. Dar la acest „ceva” nu am acces, nu îl cunosc; în incapacitatea mea de a detecta caracterul său optim, el îmi scapă, se ascunde. Inventarul lucrurilor care sânt de făcut există: știu că de făcut nu sânt decât aceste două sau mai multe lucruri. Dar pe care dintre ele este bine să-l fac? Nehotărârea este incapacitatea de a acționa într-un câmp finit de posibilități; ea nu e o dezorientare generală a cunoașterii. Ea nu e dezorientarea resimțită pe un câmp fără repere, ci aceea structurată de răspântia unor drumuri; e o rățacire regizată de economia posibilului. Nehotărârea se bazează astfel nu pe inexistența obiectivă a soluției, ci pe imposibilitatea noastră de a o depista.

Și totuși... Nu cumva această neputință se naște din faptul că lucrurile însele, printr-o teribilă răsucire, prin așezarea lor stranie, îmi ascund soluția? Dispunerea lor, sau poate imprevizibilul devenirii lor, generează neputința hotărârii mele. Nehotărârea existențială nu e de aceea o nehotărâre psihologică, carență comportamentală izvorâtă dintr-un caracter indecis. Ea este mai degrabă o criză provocată de starea lumii. Este nevoie ca mai întâi ceva să se strice în ordinea lucrurilor, ca acestea să ajungă prost întocmite, încâlcite, de necuprins cu mintea: este nevoie ca lucrurile însele, în esența lor, să ajungă „nehotărâte“, să-și piardă sau să-și ascundă hotarul, să se degradeze în ferma lor delimitare, pentru ca adevărata nehotărâre să poată lua naștere. Nehotărârea mea răspunde nehotărârii lor. Și tocmai pentru că lucrurile însele își pierd sau își ascund hotarul, pentru că ele îmi arată doar ne-hotărârea lor, orice hotărâre importantă este luată în „spaimă și cutremur“; căci ea se sprijină pe contururi neștiute: șubrede, înșelătoare, care urmează să apară sau care s-au șters de mult. Miza hotărârii mele poate să răspundă unei absențe, unei eschive, unei întârzieri sau unei sosiri prea timpurii. Ea poate fi însoțită de nehotărârea celuilalt, de răzgândirea lui, de părăsirea mea. Orice hotărâre adevărată este de aceea o faptă a singurătății și a riscului.

A riscului. Atât hotărârea cât și nehotărârea se desfășoară în raza riscului.* Dar în vreme ce nehotărâtul se blochează în fața lui și nu va compune niciodată cu el, cel ce se hotărăște și-l asumă din plin. Asumându-l, el cunoaște o stare de beție. El plutește și se lasă purtat de febra hotărârii sale. Pentru că hotărârea este luată în „spaimă și cutremur“, pentru că miza ei este un destin care ajunge să fie dobândit chiar și cu prețul vieții, trecerea ireversibilă a pragului care desparte tot ce a fost de tot ce va fi altfel ca până acum este însoțită de febra pe care o presupune orice intrare voită în noaptea necunoscutului. Căci „altfel“ nu este decât diferența abstractă față de orice modalitate prezentă, chipul neprecizat al unui „cum“ viitor. Tot ce știu este că, pentru mine, lucrurile nu vor mai fi ca până acum, fără să știu însă cum vor fi ele de fapt; ele vor fi doar altfel. Chipul neștiut al lui „altfel“ în care se va așeza de acum viața mea e cel care induce în mine spaima, cutremurul, starea de beție și febra. Deznodământul hotărârii mele rămâne învăluit în mister. Orice risc presupune această ignorare a mersului lucrurilor și a felului lor de a sfârși. Hotărârea este această trecere a pragului în necunoscutul riscului.

Și tocmai pentru că trăiește riscul în mod proiectiv, pentru că îl epuizează în gândire, cel nehotărât nu poate trece acest prag. El nu poate colabora cu necunoscutul, livrându-se unui mers al lucrurilor ce nu depinde de el. Dar deoarece știe totodată că orice gest important presupune această colaborare și deoarece, pentru a se defini ca eu și a-și da un destin, el are nevoie să împlinească gestul, cel nehotărât cunoaște melancolia infinită ce izvorăște din luciditatea și neputința sa. Orice rămânere în spațiul ruminativ al conștiinței este însoțită de melancolie. Căci nehotărâtul cunoaște vacuitatea oricărei hotărâri. Din fapte, el reține agitația, aburul inconsistenței lor. El presimte depărtarea în care toate deciziile se întâlnesc și se anulează, oboseala finală a celui care-a făptuit, distanța dintre faptă și răstălmăcirea ei. Cel nehotărât nu are încredere decât în luciditatea care-l împiedică să ia o hotărâre. El și-a pierdut credința și încrederea în tot ce cade în afara sa și, de aceea, el nu se poate ex-pune, nu poate ieși din sine, nu poate cunoaște starea de exaltare și beție a celui ce împlinește actul ca risc. Căci acela, gândind laolaltă necunoscutul și gestul, s-a livrat din capul locului unei alte instanțe. El își dobândește eul printr-o prealabilă ieșire din sine, pe când nehotărâtul nu-l obține tocmai pentru că nu-l poate părăsi. Forma pe care o îmbracă această nepărăsire a eului este regretul.

Nehotărâtul trăiește în permanență în orizontul regretului, al unui dublu regret. Pe de-o parte, el anticipează regretul pe care l-ar cunoaște acționând și care în fapt, el tocmai, îl face să nu acționeze. De vreme ce riscul ascunde în el perspectiva eșecului, deci iremediabila mea răsturnare, regretul stă la pândă în preliminariile oricărui act. Fiecare gest poartă în sine negativul consecinței sale, și astfel nostalgia unui alt deznodământ. Pentru că nu este pregătit să transfigureze eșecul, pentru că nu este dispus să piardă nimic (când de fapt doar în felul acesta el ar avea ce dobândi), cel nehotărât trăiește riscul doar în negativitatea sa și, o dată cu el, în chip proiectiv, regretul. Obsesia regretului îl închide pe nehotărât în sine; până și remușcarea, care deschide către alții, este trăită de el în manieră reflexivă; regretul a devenit o remușcare egoistă: el își torturează conștiința din complezență față de sine: cum să poată face gestul care l-ar putea livra unui eșec! Pe de altă parte, cel nehotărât cunoaște regretul ca regret actual al neacționării. De vreme ce el știe că nu-și poate dobândi cu adevărat eul decât pierzându-l pe cel pe care-l apără sub forma regretului proiectiv (micul lui eu, pe care se teme să-l livreze riscului și unui eventual eșec), el

regretă cu toată ființa lui că nu poate acționa. El regretă de astă dată ratarea șansei de a-și dobândi un destin.

Prins între regretul proiectiv, acela care ar însoți actul, și cel actual, al neacționării, nehotărâtul cunoaște sfârșierea tăcută a unui chin nesfârșit. El este singur, dar altfel decât cel hotărât, care e singur doar în clipa hotărârii sale. Căci hotărârea este în vederea a ceva și, sfârșind ca acțiune și gest, ea este ieșire în întâmpinare, deschidere către lume și către ceilalți. Convertindu-se în biografie și destin, hotărârea poate genera saga unui erou sau martir. Orice hotărâre deschide un spațiu epic. În schimb, dezbaterea nesfârșită în preliminariile unui gest care nu va avea loc niciodată rupe legătura cu altul. Cel nehotărât trăiește de la bun început – și sfârșește – în singurătatea neacționării sale. Pentru că nu se obiectivează, pentru că este sfârșiere fără rezultat, nehotărârea nu poate fi povestită decât de cel ce o suportă. Dar pentru că nu comportă fapte, ci doar stări, ea nu se poate exprima decât liric; ea devine atunci o retorică a neputinței.

ADAOS. Cu privire la întrebarea „Ce e de făcut când nu mai e nimic de făcut?” – Gândirea care se ghidează după logica elementară consideră această întrebare drept absurdă, pentru că răspunsul este conținut deja în întrebare și anulează îndreptățirea însăși a întrebării: când nu mai e nimic de făcut, nu e, desigur, nimic de făcut. Bunul-simț va spune că această întrebare este lipsită de sens.

Însă această întrebare ascunde în sine insistența neresemnării: de vreme ce, în condițiile în care nu mai e nimic de făcut, întrebarea „ce e de făcut?” se pune, înseamnă că este totuși ceva de făcut. Înseamnă că se pare că nu mai e nimic de făcut, înseamnă că am renunțat prea devreme, înseamnă că ceva firav, ascuns, neînsemnat, ceva care pesemne că nici nu are aparența facerii – mai este de făcut. Ceva modest, ceva palid, ceva nespectaculos, ceva care ne-a scăpat din vedere tocmai pentru că era atât de neînsemnat, ceva la care lumea nu se gândește pentru că acest lucru nu este în calea lumii – mai este de făcut; ceva care, retransându-se în alt registru al facerii, poate să devină promisiunea unei fapte viitoare; ceva care face parte din acea specie a facerii al cărei efect nu este vizibil; ceva care ține de specia ineficace a facerii: e de rugat, de gândit, de întrebat; e de răbdat, de așteptat, de sperat. Iar până la urmă e chiar de făcut.

Însăși întrebarea „Ce e de făcut când nu mai e nimic de făcut?” este un asemenea lucru. Ea este o întrebare a nerenunțării: în ciuda faptului că nu mai e nimic de făcut, continuă să se pună întrebarea „ce e de făcut?”.

Simpla punere a acestei întrebări trădează o zbatere, o neacceptare și o stare de veghe; ea păstrează intactă perspectiva facerii. Când această întrebare nu se mai pune, drama renunțării este consumată. Infernul este locul în care întrebarea „ce e de făcut?” nu se mai pune. Când însăși întrebarea „ce e de făcut când nu mai e nimic de făcut?” nu se mai pune, atunci abia înseamnă că nu mai e nimic de făcut.

Despre destin.

Secvența „de depășit–de atins“

Limita interioară este expresia peratologică* a determinărilor psihogenetice (temperamentale) care conferă identitatea și fondul de personalitate proprii fiecărui individ. Limita interioară desemnează „natura din noi” – sistemul de limite constitutiv – ca premisă a oricărei existențe umane.

*

Limita de depășit este limita interioară resimțită ca neajuns și introdusă într-un sistem proiectiv, volitiv și paideic (formativ). Fără existența unui proiect, limita interioară nu poate apărea ca obstacol și nu se poate transforma în limită de depășit. Abia când, în economia avansării către un scop, limita interioară se dovedește a fi impediment, punct mort, prilej de târăgănare etc., pe scurt moment negativ, ea devine limită de depășit.

*

Limita de atins este locul de închidere – resimțit ca împlinire – al spațiului deschis de limita de depășit. Expresii ca „armonie superioară”, „atingerea unui scop suprem”, „ducerea până la capăt”, „realizarea destinului” etc. au în vedere limita într-un înțeles pozitiv, limita ca împlinire. Întrucât limita ca împlinire este dezideratul suprem al oricărui efort dirijat către o reușită de proporții, ea devine, în scenariul dinamic al peratologiei, limită de atins.

*

„Limita de atins” este un concept ambiguu. Ea este absolută în măsura în care orice scop este finit, atingerea lui însemnând o împlinire fără echivoc; ea este relativă în măsura în care perfecțiunea este incompatibilă cu

caracterul finit al vieții și în care orice limită, odată atinsă, repune în discuție sensurile împlinirii și redeschide astfel spațiul „de depășit–de atins“.

*

Existența secvenței „de depășit–de atins“ nu este decât consecința modului ambivalent în care poate fi resimțită limita în spațiul conștiinței: ca neajuns și ca împlinire. Insatisfacția în fața limitei resimțite ca neajuns și jubilația în fața celei resimțite ca împlinire reprezintă temeiul afectiv al secvenței „de depășit–de atins“.

*

Deoarece limita interioară („natura din noi“) este fondul recurent al unei vieți, ea se reafirmă cu fiecare nou proiect, devine limită de depășit și redeschide astfel scenariul „de depășit–de atins“.

*

Așa cum expresia „limita interioară“ este expresia peratologică pentru natura din noi, „limita de depășit“ și „limita de atins“ reprezintă expresia peratologică a libertății, deci a intervenției spiritului asupra naturii din noi. Existența secvenței „de depășit–de atins“ explică de ce omul este singurul „animal nedeterminat“, singura ființă care se definește fără încetare prin succesiunea limitelor de depășit și de atins care alcătuiesc parcursul unei vieți. Tocmai pentru că identitatea ființei umane (de-finiția ei) nu poate fi obținută prin sistemul de limite constitutiv, limita interioară nu e decât o premisă a existenței, este ceea ce a făcut natura din om. Însă pentru a putea vorbi despre viața, și mai ales despre destinul cuiva, trebuie să vezi ce a făcut el din natura sa, cum a prelucrat-o el în chip liber și conștient. Dacă orice definiție este ansamblul limitelor (finis – „limită“) ce conferă o identitate, definiția omului nu poate fi obținută decât prin ansamblul limitelor depășite și atinse de-a lungul unei vieți. Întrucât însă nici o limită atinsă și nici una depășită nu epuizează sensurile împlinirii, esența omului rămâne in-definitul.

*

Identitatea mobilă pe care o primește viața umană prin ansamblul limitelor depășite și atinse se numește destin. Destinul reprezintă împlinirea vieții în condițiile finitudinii, maxima coerență pe care o poate atinge in-definitul ca definiție a omului. În sensul relativ, al finitudinii vieții, destinul este împlinirea ei. Destinul este „normalitatea“ unei biografii din punctul de

vedere al libertății, este fapta libertății înțeleasă ca prevalență a secvenței „de depășit–de atins“ asupra limitei interioare.

*

Dacă moartea este latura egal distribuită a „naturii din noi“, care se manifestă ca revanșă a limitei interioare în fața oricărei depășiri, înseamnă că destinul, ca celebrare a secvenței „de depășit–de atins“, este răspunsul paradoxal la întâlnirea iminentă cu limita de nedepășit a morții. Ca soluție a libertății, destinul este o încercare de a înfrânge democrația morții, deci gândul că în fața confruntării cu aceeași limită absolută toate viețile devin egale. Datorită destinului oamenii ajung inegali în fața morții, căci posibilitatea administrării felurite a lotului finitudinii dă o șansă de originalitate fiecărei vieți în parte. Destinul reprezintă exersarea maximei libertăți în cadrul finitudinii ca nelibertate supremă.

*

Disfuncțiile libertății în raport cu realizarea destinului pot fi determinate ca maladii de destin. Maladiile de destin (lenea, ratarea, eșecul etc.) sânt generate nu de absența libertății, ci fie de refuzul de a o utiliza în direcția creării unui destin, fie de neputința de a-l obține. Ele sânt deci fie așezări voite sub limita interioară, fie comportamente inadecvate față de secvența „de depășit–de atins“. Ca și destinul, maladiile de destin sânt răspunsuri posibile ale libertății la trăirea anticipată a morții în viață; dar, spre deosebire de destin, ele trebuie definite ca rezolvare negativă a dialogului dintre finitudine și libertate.

*

Rezultă de aici că situațiile spontane sub limita interioară nu sânt echivalente cu o maladie de destin, așa după cum hărnicia oarbă a depășirii nu creează un destin. Sânt semnificativi din punct de vedere uman, deci din punctul de vedere al ființelor conștiente finite confruntate cu propria lor finitudine, numai agenții destinului și ai maladiilor de destin. Sânt egale în fața morții, și deci nesemnificative din punctul de vedere al libertății, ființele finite care nu cunosc rezonanța permanentă a limitei absolute în perimetrul vieții și care nu fac din viața proprie o strategie de întâmpinare la condiția finită a vieții. Rezultă că viețile care se rezumă la parcurgerea contingentă a traiectoriei comune dintre naștere și moarte nu se ridică la coerența și configurația unui destin și nici la splendoarea negativă a eșecului. Tot ce nu este destin sau maladie de destin cade în afara esenței umanului, adică în sfera pre-problematică a absenței dialogului dintre

finitudine și libertate. Sub destin și sub maladiile de destin, adică sub tensiunea limitelor de depășit și de atins, se trăiește; sub liniștea pacientă a limitelor interioare, se viețuiește. Omul este ființa indefinită care se definește liber sub forma destinului sau a maladiilor de destin.

*

Progresul libertății în istoria omenirii nu este, de aceea, un progres înregistrat doar în combaterea limitelor exterioare impuse, ci în primul rând în cel al disputei cu limitele pe care ni le-a impus natura din noi și care reprezintă lupta de-o viață a fiecăruia cu el însuși. Libertatea unui individ este mai întâi rezultatul dialogului cu propriile lui limite interioare, capacitatea lui de a trăi în destin sau într-o maladie de destin. Gradul de libertate al unei comunități depinde de capitalul de destin sau de maladii de destin acumulat în istoria ei prin raport cu viața celor care vin și trec.

*

Din perspectiva finitudinii sânt deopotrivă de justificate destinul și maladiile de destin, împlinirea actului și refuzul sau ratarea lui, neodihna și indolența. Câtă vreme nu există un sens prescris al vieții finite, din iminența sfârșitului se pot trage concluzii contradictorii și egal întemeiate. Dacă finitudinea vieții este resimțită ca deșertăciune a timpului, ea poate fi folosită ca argument pentru faptul că nimic nu are sens și că orice act se absoarbe în vanitatea lumii. Dacă este resimțită ca provocare, șansă și prilej, atunci ea poate fi folosită ca argument pentru faptul că fiecare clipă este importantă și că ea se înscrie și durează în coerența unui destin. Aceeași conștiință acută a finitudinii poate să genereze „nevroza dinamică” a destinului sau „nevroza depresivă” a unei maladii de destin.

Din punctul de vedere al indivizilor (și nu al comunităților), destinul și maladiile de destin apar ca simple variante stilistice la aporia unică a finitudinii, ca opțiuni, egal întemeiate, pentru zgomot sau tăcere. Din această aporie nu se poate ieși decât admitând că ar exista un judecător care ar decide cândva cine a avut dreptate.

*

Orice manifestare a libertății se soldează cu clintirea existenței din perimetrul limitelor interioare, și astfel cu o transfigurare a ei. Dacă destinul și maladiile de destin sânt situări echidistante față de idealul libertății, înseamnă că o existență poate fi în aceeași măsură transfigurată prin proporțiile reușitei sau prin cele ale eșecului. Spre deosebire de transfigurarea existenței prin eșec, transfigurarea prin reușită devine

exemplară, iradiază asupra „celorlalți“ și intră în depozitul memoriei colective.

*

Faptul că o comunitate în care prevalează capitalul de destin pare mai liberă decât una în care prevalează capitalul de maladii de destin se explică prin aceea că fapta și reușita se obiectivează în efectele lor, și astfel se văd. Comunitățile bazate pe maladii de destin posedă bogăția invizibilă a non-actului, eșecului și ratării. Dar de vreme ce acestea nu lasă urme, ele nu se pot înscrie în memoria lumii și nu pot genera tradiția înțeleasă ca material pentru o istorie.

*

Din punctul de vedere al istoriei, destinul este superior maladiilor de destin și el rămâne astfel câtă vreme timpul istoriei nu are un sfârșit al lui sau câtă vreme este postulată judecata finală a istoriei lumii. Dar dacă timpul istoriei are un sfârșit și nu există o judecată finală a istoriei lumii, atunci istoria devine la rândul ei vanitate a timpului lumii, iar suita actelor și faptelor care o alcătuiesc – agitația vană a finitudinii reiterate la scara istoriei.

*

Ca loc al maximei exersări a libertății în condițiile finitudinii, destinul face cu puțință o nouă evoluție, dincolo de progresul vieții înlăuntrul istoriei speciilor. Deoarece destinul este o construcție originală, un proiect de viață realizat conștient și voluntar, care nu are nimic de-a face cu fatalitatea (expresia „acesta i-a fost destinul“ fiind total eronată), el asigură posibilitatea progresului ca creație infinită, diversificând-o în chiar clipa în care părea că ea se închide o dată cu omul. Față de istoria vieții speciilor, unde în spatele aparentei diversități domnește monotonia infinită, spectacolul omenirii ca istorie a destinelor umane și a maladiilor de destin produce diversitatea infinită în spatele identității aparente. Fiecare destin este o explozie de noutate care, ea singură, echivalează cu survenirea unei specii în istoria generală a vieții. O știință a omului în prelungirea și pe calapodul științelor naturii nu e cu puțință tocmai pentru că destinul, ca modalitate de creatio continua, devine spațiul surprizei și prilej al uimirii nesfârșite.

*

Unica măsură comună a destinelor și a maladiilor de destin este libertatea. Dar tocmai pentru că libertatea e nemăsurabilă și este, în chiar

esența ei, ne-măsură, o „știință“ a umanului nu poate fi mai mult (și nici mai puțin) decât logica fugii libere și necuantificabile în teritoriul fără sfârșit al limitelor de depășit și de atins.

*

Deoarece destinul este, în sensul relativ, al finitudinii vieții, împlinirea ei – parcurgerea integrală a spațiului care desparte limitele de depășit de cele de atins –, expresia „destin împlinit“ este tautologică. Ea se justifică numai în opoziție cu aceea de „destin frânt“, care lasă de înțeles că parcurgerea secvenței „de depășit–de atins“ a fost întreruptă în mod accidental. De asemenea expresia „destin împlinit“ nu se opune decât în mod aparent expresiei „destin tragic“, deoarece „tragic“ nu are în vedere neîmplinirea, ci o împlinire realizată prin sacrificiul suprem.

*

În chip simetric cu expresia „destin împlinit“, care este tautologică, aceea de „destin neîmplinit“ reprezintă o contradicție în termeni. Ea nu se justifică, după cum vom vedea, decât în raport cu ratarea, deci în raport cu un posibil actual căruia i se refuză actualitatea. Între „destinul frânt“ prin accident și „destinul neîmplinit“ al ratării se află distanța care desparte exterioritatea evenimentului (ex-venio) de interioritatea răspunderii, deci de existența libertății ca domeniu închis și autonom.

*

Dat fiind că realizarea oricărui destin se bazează pe conflictul dintre natură și libertate (a căruia expresie cantitativă este spațiul „de depășit–de atins“), orice destin este un „destin dramatic“. Intensitatea caracterului dramatic al destinului depinde de lungimea secvenței „de depășit–de atins“, în speță de gradul de armonie (sau dizarmonie) care există între materialul natural al unei vieți (limita interioară) și țelurile pe care și le fixează conștiința (limita de atins). Expresia „destin dramatic“ presupune victoria dificilă a libertății asupra naturii din noi, deci faptul că spiritul a depășit limita interioară, resimțită ca neajuns, prin efortul unei maxime încordări sau că a atins limita vizată prin violentarea constantă a unui material rezistent. Intensitatea minimă a caracterului dramatic al destinului este desemnată îndeobște prin expresia „destin fericit“. Destinul fericit, care presupune victoria lesnicioasă a spiritului asupra materiei, se naște prin colaborarea optimă între datele naturale și țelurile propuse. În cazul „destinului fericit“, distanța care desparte limita de depășit de limita de atins tinde să devină nesemnificativă.

*

Când acest lucru se petrece, când limita de atins se confundă cu limita interioară (nemaieexistând astfel nici o limită de depășit), atunci în loc de destin trebuie să se vorbească despre menire. În menire, distincția dintre natură și libertate se șterge, pentru că țelul atins își are originea într-o natură pe care individul o resimte ca propria lui libertate. Menirea este realizarea unei teleologii superioare prin intermediul unei vieți. Neliniștii destinului, bazată pe răspunderea proprie și pe tensiunea distanței dintre proiect și realizare, îi ia locul calmul menirii, în care proiectul supra-individual are înscris în sine certitudinea propriei lui realizări. În timp ce destinul se face în spațiul doar posibil al libertății, menirea se primește din spațiul de necesitate al unei instanțe.

*

Din punctul de vedere al unei teleologii extra-umane, orice destin este menire, este lucrarea în finit a spiritului infinit. În cazul acesta, destinul apare drept scenariul unei libertăți fictive și chiar și dramatismul destinului devine forma întâmplătoare pe care o îmbracă jocul calm al proiectării divine. Menirea lărgeste cadrul de referință al umanului și transformă în simplă iluzie credința că destinul este o faptă a libertății umane.

*

Trecerea de la destin la menire se face când certitudinea unei fericite coincidențe se transformă în bănuiala unei cauzalități ascunse. Întrucât orice teleologie extra-umană reprezintă lucrarea în finit a spiritului infinit, faptul de a distinge din capul locului între destin și menire în cazul unei vieți individuale nu stă în puterea ființei conștiente finite. Despre menire nu se poate vorbi în chip cert decât în cazul marilor categorii supra-individuale (specie, sex etc.), deci atunci când scopul extra-uman devine vizibil prin regularitatea reiterării lui. Însă pentru că viața individuală este irepetabilă și pentru că ea nu poate primi certitudinea verificabilă a unui sens, menirea, în acest caz, nu poate fi cunoscută (prevăzută), ci doar recunoscută. Această recunoaștere se face într-un târziu și à rebours, când apare drept neplauzibil că felul în care coerența unui destin a umplut golul unor așteptări ar putea fi doar întâmplător. Tocmai pentru că menirea implică o necesitate postfactuală, nu se poate spune: aceasta îi este sau îi va fi menirea, ci doar: aceasta i-a fost menirea. O asemenea târzie constatare a unei miraculoase potriviri împinge viața unui individ către abstracția unui rol – proiectat de privirea distantă a cuiva care alege și pune deoparte fără știrea noastră. De

aceea menirea este destinul care a traversat spațiul unui mister pierzându-și aura de întâmplare pe care i-o conferă libertatea umană. Sau altfel spus: menirea este înscenarea libertății la nivelul unei necesități absconse.

*

Întrucât destinul nu are în vedere decât dialogul solitar cu limita interioară, teoria destinului devine o epură a vieții, deci ceea ce rămâne din viața unui om după ce din economia ei au fost eliminate: 1) presiunea limitelor exterioare; 2) imprevizibilul ca factor al reușitei și eșecului; 3) iraționalitatea lumii umane ca efect final al întretăierii unor țeluri divergente; 4) efectele răului organizat. Cu alte cuvinte, teoria destinului se bazează pe cultul abstract al rațiunii și voinței individuale, căci ea nu urmărește să obțină din viață decât extractul pur al unei construcții conștiente și voluntare.

De aceea, într-o teorie a destinului, reușita sau eșecul nu interesează decât în măsura în care ele sânt condiționate de gradul de perseverare în proiect. Deoarece scuza eșecului și ne-meritul reușitei sânt forme de recunoaștere ale contingentului în universul rațional al proiectului, ele nu fac parte din economia destinului. În schimb, pentru că sânt forme de recunoaștere ale libertății în universul irațional și contingent al omului, participă la o teorie a destinului ne-scuza eșecului și meritul reușitei. Rezultă de aici că destinul este restul de libertate al fiecărei vieți. Proiectat pe fundalul unei vieți, destinul apare ca linie mereu frântă a libertății și permanentă recompunere a ei.

*

Dacă nu orice reușită implică un merit rezultat din parcurgerea „corectă” a secvențelor „de depășit–de atins” și dacă nu orice eșec implică răspunderea și e condamnat, înseamnă că tabloul vieții este mai vast decât cel al destinului. Din faptul că viața umană reprezintă întâlnirea necesară dintre responsabilitate (libertate) și întâmplare rezultă că propria viață poate fi o surpriză permanentă pentru tine însuși și că, prin urmare, ea nu se configurează niciodată doar ca realizare voluntară a proiectului. Cu toate acestea, miracolul unei vieți nu este rodul întâmplării, ci noul neașteptat pe care îl aduce cu sine simpla stăruire în proiect. Destinul reprezintă vertebrarea vieții de către noua stare pe care o creează înlăuntrul ei exercițiul libertății ca perseverare în proiect.

Maladiile de destin.

Lenea, ratarea și bovarismul

Este adevărat că o dată cu specia umană survine în istoria lumii o imensă noutate, o nouă stare, o deschidere, o surpriză și un risc. Sânt acestea proiecții ale libertății insului? Sau, mai degrabă, ale libertății din ins? Faptul că proiectăm, că alegem și că ne propunem țeluri preexistă naturii noastre individuale, constituind-o din afara ei. În realitate sântem, ca inși și ca specie umană, pătimitorii propriei noastre libertăți, eroii – victimele sau răsfățații – unui elan care ne-a alcătuit și care, trecând prin noi, ne depășește hărăzindu-ne acestei libertăți. În loc să opunem naturii libertatea, e poate mai potrivit să spunem că, în cazul omului, libertatea a devenit natura sa. Libertatea e legea naturii în om, e felul nostru natural de a fi. Omul e locul de întâlnire al datului natural cu datul, tot natural, al libertății sale. Și dacă natura se transfigurează în noi (ca libertate), ea se transfigurează totuși ca natură.

De aceea, secvența „de depășit–de atins“, prin care se manifestă libertatea și prevalența ei asupra limitei interioare, nu reprezintă decât expresia mersului naturii între entropie și plenitudinea divină. În acest cadru de referință lărgit, destinul nu mai apare ca pură faptă a libertății, ci ca figură coerentă a „puterii de viață“ care transformă viețile umane în simplu prilej. Dacă natura sau spiritul infinit nu cunosc odihna, atunci destinul, libertatea și secvența „de depășit–de atins“ sânt simple parafraze ale dinamicii universale care se satisface în mod suprem în lumea omului. Ca agent al destinului și ca pacient al propriei sale libertăți, omul nu face decât să se supună acestui impetus dirijat. Zbuciumul care însoțește parcurgerea secvențelor „de depășit–de atins“ reprezintă modul său de a se conforma dinamicii universale, deci libertății care a devenit legea naturii în noi.

Dar se distribuie libertatea, așadar puterea parcurgerii secvențelor „de depășit–de atins“, în mod egal în pacienții ei? Așa cum natura nu este aceeași în toate exemplarele unei specii, ea reușind în chipuri felurite în fiecare exemplar în parte, la fel, ea nu izbutește, luând chipul libertății, să se distribuie în același grad în fiecare individ uman. Excelența unui destin sau mediocritatea lui, măreția sau nimicnicia nu pot de aceea să stea sub merit

sau sub blam, ci numai sub generozitatea sau inclemența cu care natura s-a distribuit, ca libertate, în om. Tocmai pentru că potențialul dinamic al fiecărei vieți cade în afara alegerii noastre, noi nu avem același elan al depășirii și aceeași intuiție a posibilului, nu ne putem fixa și atinge țeluri la fel de dificile. – Această inegală distribuție a libertății este premisa îndepărtată a maladiilor de destin.

Spre deosebire de „crinii câmpului“ și „păsările cerului“, care nu se pot abate de la țelul care le-a fost fixat – singurul pe care au să-l împlinească –, omul se poate amăgi, poate aprecia greșit, poate rata și poate trăi visând neconținut triumfuri interzise. Căci dacă omul poate rămâne la normalitatea unui destin, conformându-se gradului de libertate cu care a fost înzestrat, el poate, la fel de bine, să nu se conformeze lui, să-și evalueze greșit capitalul de libertate sau să nu se împace cu puținătatea lui. În această capacitate de a greși și în această incapacitate de a accepta rezidă posibilitatea maladiilor de destin. Iată de ce alături de sănătatea lumii, alături de toți aceia care – eroi sau umili, excelenți sau de rând – trăiesc în adevărul destinului lor (frumusețea sau adevărul unui destin nu provin din excelență, ci din calma asumare a premiselor lui), se deschide zona vastă a vieților care, practicând o retorică falacioasă a posibilului, reflectă o inadecvare la resursele de libertate conferite. Din lumea celor care se amăgesc că e în ei mai mult decât li s-a dat, sau a nemulțumirilor cu ce li s-a dat, din această lume înzestrată inferior și care înalță pe un surrogat de libertate iluzia unei libertăți sporite, din această lume veleitară care vrea să se muleze pe lumea excelenței, din această lume în care cresc zadarnicele visuri ale omenirii, în care domnește falsul, ignorarea sau minciuna de sine, chinul năpraznic al izbânzilor inaccesibile, nefericirea, sfâșierea, invidia, resentimentul, asuprirea de sine și asuprirea celorlalți – din această lume populată de patimi se nasc maladiile de destin.

Ratarea decurge din duelul nefericit cu limita care te desparte pe tine de tine însuși. Ceea ce înseamnă că ratarea nu se poate naște decât într-un univers care este populat de prejudecata faptei și în care promisiunea se însoțește cu așteptarea împlinirii ei. Dar cum orice faptă – și mai ales aceea care urmează să dea socoteală de „sensul vieții“ și de împlinirea lui – presupune o ieșire din sine către scopul propus, sistemul constitutiv de limite interioare trebuie depășit în vederea obținerii unei noi identități. Într-o lume în care omul se definește prin alegere, promisiune și faptă și în care „tot ce e mai bun“ în el se află mereu dincolo de el (într-o depărtare care

trebuie atinsă pentru ca „împlinirea“ eului să fie confirmată), contestarea permanentă a limitelor interioare devine regula acestei lumi. Destinul meu se află mereu dincolo de mine, în actualizarea a ceva care deocamdată nu e decât posibil. De aceea împlinirea acestui destin presupune un raport de adecvare cu posibilul propriu. A nu rămâne sub posibilitățile tale – a depăși, așadar, limita care desparte ceea ce faci de ceea ce ai putea face mai bun – înseamnă a merge în întâmpinarea propriului tău destin. Ratarea apare deci prin întârzierea indefinită sub o limită care nu-ți revine de drept; ea este o boală cronică a nedepășirii, o maladie de destin. Creditul pe care-l oferă ratatul este promisiunea. Posibilitatea ca el să îi amăgească pe ceilalți și să se amăgească pe sine vine tocmai din faptul că promisiunea nu poate fi niciodată un credit. Promisiunea nu este decât un avans al împlinirii, o aluzie a ei. Or, ratatul consacră aluzia și retrage ulterior avansul împlinirii. Din clipa în care s-a convins pe sine și pe ceilalți că realizarea ființei lui depinde de împlinirea unei promisiuni ce-i stă în puteri s-o împlinească, ratatul este ființa care își ratează esența. Esența lui e neatingerea esenței. El devine o ființă căzută din transcendența propriului său scop, din esența sa de ființă mișcătoare.

În acest univers agitat de mișcarea neconținută către țeluri situate dincolo de noi, lenea, în schimb, aduce cu sine cultul nemărginit pentru limita interioară. Leneșul trăiește înfășurat hrisalidic în urzeala infinită a propriilor sale limite. Pentru că lenea e starea desăvârșită a ființei noastre nemișcătoare, nici o limită nu-l poate despărți pe leneș de el însuși. El este ceea ce este din capul locului, el este propria lui limită și instalare definitivă la adăpostul ei. El renunță la atingerea oricărui scop din chiar clipa în care și l-a propus. Dar pentru că lenea este jubilația permanentă resimțită în fața imobilismului propriu și, de aceea, perpetuare nesfârșită a lui, leneșul nici nu ajunge să-și propună vreun scop în afara acestui imobilism. Și tocmai pentru că din economia lenei orice „dincolo“ este absent, leneșul nu ratează niciodată. Fiind separat de orice scop care ar anula menținerea în repaosul infinit, leneșul nu are ce rata. Prin cea mai mărunțică trădare a esenței sale imobile, leneșul ar ajunge să reitereze ratarea în forme degradate. Lenea apare cu adevărat abia când voluptatea repaosului devine necondiționată, când ea nu poate fi negociată în numele unui scop a cărui atingere ar presupune recursul la mișcare. În felul acesta, leneșul își înfrânge limita tocmai prin refuzul de a o depăși. El este liber în fața limitelor sale tocmai pentru că se complăce în ele ca într-o dintotdeauna dată împlinire sau pentru

că le ignoră ca limite, de vreme ce ignoră depășirea lor, considerând-o o condiție nerentabilă sau umilitoare de atingere a unui scop. De vreme ce orice preț pe care trebuie să-l plătesc pentru a obține ceva este resimțit ca ridicat, în lene nu se manifestă decât respectul suprem pentru propriul meu imobilism. Leneșul e paradigma împlinirii fără efort: el reușește tocmai în măsura în care nu face nimic. Ca erou al stazei, căzut în inadecvarea mobilității universale, leneșul este un recidivist al paradisului după cădere, un insurgent al eternității în condițiile finitudinii.

Dar în loc să fie muzealizat ca memento al unei esențe pierdute și ca argument pentru regăsirea ei, leneșul devine victima hărniciei fără repere. Desigur, leneșul nu se poate sinucide, pentru că, eliberat de tensiunea dintre veleitate și stază, el este veșnic împăcat cu sine. În schimb, el poate fi omorât pentru că ceilalți nu se împacă cu el, pentru că – turbulent al mării gălăgii – el aduce cu sine zvonul și sfidarea altei lumi. Erou al lumii repaosului (sub regnul căreia agenții destinului ar fi declarați bolnavi), leneșul este bolnav numai prin relativitatea sistemului de referință. Acest aristocrat al lumii parmenidiene se lasă ucis în numele unei teoreze care denunță relativitatea hărniciei și o primejduiește în chiar esența ei. Leneșul care acceptă să meargă la spânzurătoare rămâne astfel în chip sublim fidel esenței sale și moare demn, scăldat în voluptatea repaosului absolut, pe care nici o altă dorință nu l-a putut tulbura și față de care nici o tranzacție nu a fost cu putință.*

Ca și ratatul, leneșul își transformă limita interioară în „destin“. Dar câtă deosebire între cei doi! Făcând astfel, ratatul își confirmă esența ca nerealizare a esenței, pe când leneșul este din capul locului în armonie cu ea: în vreme ce ratatul nu face ceea ce ar fi putut face** (abia în felul acesta devenind ratat), leneșul face întocmai și fără încetare ceea ce vrea și poate să facă – adică nimic. Dacă într-un caz monumentalizarea limitei este resimțită ca prilej de frustrare și ca permanent coșmar, în celălalt izolarea în limitele proprii este gustată cu rafinamentul nobil al celor care nu au nevoie pentru a supraviețui decât de ei înșiși. Ea nu generează plictisul ci, dimpotrivă, euforia pe care ți-o poate oferi vidul sau plinul ființei proprii. Iată de ce un ratat se poate oricând sinucide, dar un leneș, niciodată.

Și cum ar putea fi leneșul nefericit? El nu are proiecte, pentru a cunoaște neliniștea care se cascadează între neîmplinit și împlinire. El nu are dorințe, pentru că lenea îl desparte de împlinirea oricărei dorințe contingente: dat fiind că esența lenei este inerția infinită și dat fiind că această inerție devine

scopul suprem, nici o dorință întâmplătoare (care ar tulbura-o) nu o poate concura. Victimă și răsfățat al naturii noastre nemișcătoare, leneșul dorește singurul lucru pentru a cărui obținere nu e nevoie de efortul vreunei depășiri: repaosul. Or, pe acesta îl are din capul locului, el îi este dat. Lenea se naște din respectul nemărginit față de identitatea noastră imobilă, față de limitele în care ne-a turnat natura și în care discontinuitatea actului încă nu a pătruns. Spiritul încă mai este aici aproape de inerția materiei, pe care o trăiește ca euforie a continuității și ca apologie a oricărui „înăuntru“.

Și cum ar putea ratatul să nu fie un nefericit, din moment ce el este un leneș neîmpăcat cu sine, un leneș ratat? Pătrunzând în lumea proiectelor, contaminat de ideologia actului și de cea a „realizării esenței“, el nu a pierdut pe deplin vocația lenei, univocă, demnă și castă. De aceea ratatul are o natură impură, în care se întâlnesc în chip nefericit un leneș cu un bovaric – inerția care trimite spre înăuntru și imobil cu proiectul care trimite spre în afară și activ.

Ca și leneșul, ratatul se confruntă în permanență cu prejudecata lumii că trebuie să faci ceva. Dar în vreme ce leneșul rămâne indiferent față de această prejudecată și nu vrea să-și dovedească și să dovedească nimic, ratatul o preia și o face a lui. Și tocmai însușirea acestei prejudecăți nu-i dă pace. Amândoi, leneș și ratat, sânt condamnați de către ceilalți, dar numai ratatul preia, o dată cu prejudecata lumii, și condamnarea ei. Nedepășirea limitei interioare e însoțită în cazul lui de o mustrare permanentă – a lui și a celorlalți. A celorlalți: căci promisiunea (care va rămâne neîmplinită) a fost făcută pe scenă și așteptarea împlinirii ei a devenit la rândul ei publică. Și poate că tocmai proclamarea solemnă a unei depășiri ce ar urma să se producă ajunge să împiedice realizarea ei. Ratatul rămâne sub limita lui, pentru că ceilalți așteaptă ca el s-o depășească. „Ceilalți“, cu așteptarea lor, devin cauza ratării și teroarea ratatului. Prins între dezamăgirea celorlalți și insatisfacția proprie, lotul lui devine mila, indiferența sau uitarea.

Și totuși ratatul se poate salva. Când ajunge să spună: nu voi face nimic din ce am promis și din ce se așteaptă de la mine să fac, el transformă ratarea într-un act de pudoare tardiv și își dobândește față de ceilalți libertatea, ca libertate sfidătoare, care contrariază. În acest refuz al oricărei demonstrații, el iese de sub tirania celorlalți și se întoarce la sine, se desface din pactul promisiunilor și așteptărilor străine și, singur cu el, așază dialogul cu limitele proprii în modestia altui început.

Bovarismul se naște pe drumul aparent onorabil al insatisfacției resimțite în fața limitelor proprii. Căci nu orice insatisfacție față de aceste limite este justificată. Spre deosebire de ratat, căruia i-ar fi stat în putință să depășească ceea ce are de depășit pentru a atinge limita ce pare că i se cuvine, bovaricul năzuiește să depășească limita ce i se cuvine pentru a atinge o limită care îi e inaccesibilă. Bovarismul este o boală de resurse provocată de o limită de atins care joacă rol de fantasmă. Bovaricul nu are resurse spre a se depăși înspre locul năzuinței sale. Tocmai lipsa resurselor determină faptul că limita vizată nu i se cuvine. „Vina“* ratatului este că nu face saltul creditat, deși ar avea resurse să-l facă; a bovaricului, că încearcă să-l facă în absența acestor resurse. Ratatul e vinovat că nu încearcă depășirea; bovaricul, că o încearcă. El face fără nici o justificare ceea ce, cu depline justificări, ar fi trebuit să facă ratatul. În afara insatisfacției sale, bovaricul nu posedă temeiul obiectiv pentru a ieși din hotarele eului său și a năzui spre „altceva“. El nu a întreprins și nu poate întreprinde nimic pentru a obține acest temei și nu și-a câștigat dreptul să facă din limita lui o limită de depășit. Spațiul care se întinde între limita de depășit și limita de atins generează fie comedia pretențiilor, fie o dramă a neputinței. Dacă ratatul își supra-conștientizează o limită falsă, ajungând să creadă că ea e limita lui, bovaricul își ignoră limita adevărată, ajungând să creadă că ea nu-i aparține. Legitimă, în cazul ratatului, e limita pe care el ar fi trebuit să o atingă, iar legitimă, în cazul bovaricului, e limita pe care el tinde să o depășească. Eroarea lor e simetrică: ratatul transformă ilegitimul limitei de depășit în legitim, în vreme ce bovaricul transformă în legitim ilegitimul limitei de atins.

Ca și ratatul, bovaricul poate ajunge să se sinucidă. Ratatul are în el sămânța, care la el nu rodește, a destinelor excelente. Așa se face că în sinuciderea ratatului se experimentează un moment din ontologia posibilului: acela în care posibilul se anulează nu în actualizare, ci în neființă. Moartea ratatului este efectul pe care îl are în conștiință deriva posibilului înspre neant. Bovaricul, în schimb, în afară de paloarea destinului său trădat, nu are în el urma nici unei promisiuni. El nu este decât prada și victima unui model imitativ. Dar în vreme ce ratatul se sinucide cu gândul la spectacolul unei promisiuni dezmințite în ochii lui și ai celorlalți (el este un extravert), făcându-și public eșecul și încercând să recupereze prin incontestabilul morții autenticitatea pe care aceia i-au retras-o, bovaricul, aspirând în secret și în întunericul neputinței sale, rămâne

instanța solitară a eșecului său și își privatizează sinuciderea. Pentru că resemnarea l-ar aduce în modestia unui destin refuzat, marele bovaric nu va accepta ca soluție a eșecului decât moartea.

Prostia ca încremenire în proiect

„Puțina judecată“ cu care natura inclementă a înzestrat spiritul cuiva nu înseamnă prostie. Determinarea naturală a spiritului nu intră în spațiul libertății, iar ca imbecilitate sau ca puținătate mentală („oligofrenie“) ea nu interesează decât psihologia. Prostia ca încremenire în proiect nu are deci nimic de-a face cu testele americane pentru IQ (intelligence quotient, „coeficient de inteligență“), cu înzestrarea mentală sărăcăcioasă, cu lentoarea operațiilor mentale, cu priceperea greoaie etc. Un om prost în acest sens este un om ineficace sau cu un randament scăzut, și prostia lui nu-l afectează sau nu-l dezavantajează decât pe el. Iar un om prost în acest fel poate să fie complet străin de fenomenul prostiei ca încremenire în proiect. Dimpotrivă, un om cu un IQ ridicat, cu o inteligență testabil strălucită, poate să fie din plin victima prostiei ca încremenire în proiect. Prostia nocivă, prostia care poate ajunge să catastrofeze mulțimi de oameni, popoare întregi și omenirea toată nu este banala prostie pe care o poți întâlni la colț de stradă, ci prostia ca încremenire în proiect. Prostia aceasta se poate lua, se poate transmite, ea poate fanatiza oameni, îi poate vrăji, în numele ei se poate tortura și ucide, din cauza ei se pot declanșa războaie. Prostia ca încremenire în proiect este prostia care face istorie și care explică bună parte din istoria noastră.

Prostia ca încremenire în proiect se naște deci în spațiul libertății; ea nu este o insuficiență mentală, ci o distorsiune, o grimasă a gândirii, o judecată strâmbă care își are explicația în temeuri active, într-o experiență anume de viață, într-o opțiune greșită, de care, pentru că este a mea, nu mă mai pot desprinde. Ea este tocmai această opțiune care devine atitudine. O viață întreagă modul meu de a gândi poate rămâne viciat, atins, filoxerat de o investiție inițială, de un crez, de o idee de care am apucat cândva să mă îndrăgostesc. „Proiectul“ este în fond pariul meu existențial, miza pe care o azvârl înaintea mea și din care îmi fac reper și îndreptar de conduită. Or, câți oameni sânt apoi dispuși să recunoască faptul simplu că matca în care

și-au așezat viața sau o parte a ei n-a fost cea bună? Că proiectul care le-a reglementat viața a fost greșit și că datorită lui viața lor este un eșec?

Direcția în care mă hotărâsc este rezultatul unei erori nerecunoscute care, prin persistență, dobândește timpul necesar pentru a se transforma în convingere și, în cele din urmă, determinându-mi eul, pentru a deveni caracter. Oricine poate cunoaște căderea în eroare ca obnubilare pasageră a spiritului propriu. Privirea care se tulbură și care, o vreme, este incapabilă să surprindă traiectoriile și limpezimea relațiilor este proprie oricui. Prostia ocazională este un fenomen uman universal. De aceea oricine poate spune sau poate face prostii, fără să devină din această pricină un prost. Pentru a deveni constitutivă, prostia, care în cazul unui om inteligent e recunoscută ca prostie și, ca atare, anulată, trebuie să fie îndrăgită: îndrăgostirea de tot ce-mi aparține este temeiul de posibilitate al prostiei. Altminteri, urâtul instalat în spirit care e prostia, acea persistență în fals capabilă să nască o constelație de riduri ale minții, o schimonosire a ei, nu ar fi cu putință. Prostia este aberația care a primit o consacrare afectivă, iar prostul, un rătăcitor îndrăgostit de rătăcirea lui. Pentru că este o eroare consacrată afectiv, bazată pe iubirea mea de mine, prostia se sustrage criticii permanente a intelectului și tocmai de aceea ea devine și rămâne prostie. Opțiunea mea, demersul meu sânt eronate, dar, pentru că sânt ale mele, ele sânt din capul locului investite afectiv și acceptate ca atare. Eu nu mă recunosc decât în mine și în tot ce îmi aparține și deci (și cu atât mai mult) în pretențiile mele de a ajunge la adevăr. Rămânerea într-un moment al subiectivității este decretată, printr-un act de supremă iubire, adevărul însuși. Pentru că s-a născut în viscerele mele, pentru că l-am plămădit în ființa mea, orice proiect sub care îmi așez viața devine un obiect al adorației mele. El este marca, pe care o port în mine, a faptei mele viitoare, și tot ce am pus pe lume în numele lui îmi aparține și îl iubesc ca pe copilul meu.

Dar ce este „încremenirea în proiect”? Și de ce am numit această încremenire în proiect „prostie“?

Viața fiecăruia dintre noi se desfășoară în raza proiectului: de la banalul proiect de a ieși astă-seară în oraș sau de a pleca de săptămâna viitoare în vacanță și până la proiectul sub care decid să îmi așez întreaga viață. Viața unui călugăr stă sub proiectul credinței, și acest proiect îi reglează fiecare detaliu al vieții și desfășurarea ei de fiecare zi. Sub un proiect stă viața marilor călători, a cuceritorilor, a artiștilor, a oamenilor de stat, a gânditorilor. Faptele noastre mari sau mici se desprind din raza ideii care le-

a precedat și care s-a alcătuit lent în vederea unei realizări viitoare. Orice biografie importantă care povestește isprăvile deosebite ale unei vieți este în aceeași măsură istoria formării proiectelor acelei vieți, istoria lecturilor, a contactelor umane și a experiențelor de viață din care proiectele premergătoare s-au alcătuit în vederea faptei viitoare.

Proiectul care nu riscă să devină refugiul prostiei este în permanență supus instanțelor critice ale celui care își așază viața sub el. Trăiesc în permanență sub un proiect, dar trăiesc deopotrivă în permanență în afara lui, îl judec, îl cumpănesc, îl întorc pe toate fețele, pentru că, fiind răspunzător de viața mea și de faptele mele, sânt circumspect față de proiectul care le precede și le dă naștere. Îmi cântăresc apoi periodic viața și faptele pentru ca, dacă ele nu s-au dovedit bune, să pot modifica proiectul din care s-au născut. Mă îndoiesc de ceea ce urmează să fac, așa cum mă îndoiesc de ceea ce am făcut. Această permanentă cumpănire a proiectului în care îmi înscriu viața, această permanentă evaluare a lui (care poate merge până la renunțarea la el), această permanentă verificare a lui prin raport cu ce e bine și ce e rău, drept și nedrept, învechit și înnoitor este semnul inteligenței noastre pământești. Viața unui om inteligent se hrănește din conștiința puținătății certitudinilor noastre și din disponibilitatea de a cerceta îndreptățirea unui alt punct de vedere. Înainte de a fi solidar cu proiectul meu, sânt solidar cu distanța care mă desparte de geneza lui și de experiența limitată a vieții mele. Inteligența este de aceea permanenta punere sub întrebare a proiectului propriu.

În schimb, ca eroare netrecătoare, așezată temeinic în mine, iubită, răsfățată și trecută sub protecția încăpățânată a întregii mele ființe, prostia este o stază a minții, încremenirea ei. Dacă în esența sa spiritul este mobil, libertatea lui manifestându-se în capacitatea de permanentă adaptare a proiectului și, eventual, în puterea de a renunța la el, prostia, ca îngheț spiritual, este proiectul sclerozat și forma rea a consecvenței. Ea este valul care bate același țărm, limită atinsă și de atins la nesfârșit. Intrat în circularitatea propriului său proiect, pe care nu-l poate părăsi și nici realiza, eul meu este incapabil să se distanțeze și să se debaraseze de el și rămâne prins în insistența proprie prostiei. Prin natura ei, prostia este in-sistentă, este rămânere tenace în interiorul proiectului, așezare ferventă în el. Privirea liberă care domină proiectul și care își are sursa în sciziunea necesară a eului – obligat pe de-o parte să se livreze fiecărui proiect și totodată să rămână desprins, în identitatea sa suverană – se pierde acum

definitiv, hipnotizată de unica limită de atins pe care o presupune proiectul meu himeric. Prostia, în sensul ei major și grav, este rămânerea necritică în proiectul propriu. Devii prizonierul proiectului pe care l-ai moștenit, l-ai adoptat sau l-ai inventat. Într-un fel sau altul, el a devenit al tău, prin educație, prin contacte umane, prin fâșia restrânsă a experienței tale de viață. Aproape orice sistem de educație și orice experiență de viață tinde să te fixeze într-un proiect al altora, care cu vremea devine al tău. Majoritatea oamenilor încremenesc în proiecte prefabricate care ajung să fie ale lor în măsura în care ei ajung slujitorii fideli ai acestora. Și de vreme ce majoritatea oamenilor trăiesc în categoriile indistincte ale speciei, prostia ca încremenire în proiect este, statistic vorbind, extrem de răspândită. Cu cât o societate oferă mai puține alternative, cu cât proiectele indivizilor decurg din cele câteva proiecte și norme oficial recunoscute, cu cât o societate lasă mai puțin loc pentru cultura îndoielii și pentru învățul dezvățului, cu atât prostia ca încremenire în proiect câștigă teren și scleroza acelei societăți este mai mare.

Prostia mobilizează o imensă cantitate de energie mentală și are nevoie de ea; într-un anume fel, de mai multă decât are nevoie inteligența. Pentru că tot ce se pierde în vederea distanțării critice față de proiect și faptă, tot ce se pierde în vederea realizării sciziunii eului și a dublei priviri este recuperat aici pentru a se obține crisparea proprie prostiei. Cel prost nu poate spune niciodată „sânt prost“, pentru că atunci ar apărea instantaneu acea dedublare și acel tip de reflexivitate care sânt străine de prostie. Cel prost nu cunoaște oboseala, lehamitea și sațul, cântărirea lucrurilor și tentația renunțării. Instalat în proiect, el nu are simțul relativității, pentru că nu poate compara. Cel prost cade în proiectul propriu în chip admirativ; întrucât atitudinea lui este eminamente in-sistentă, lui îi este refuzată distanța necesară pentru nașterea îndoielii și pentru conștiința eșecului. De aceea prostia nu poate fi sesizată decât din afară; surprinsă dinăuntru, ea se dizolvă de îndată în propria ei recunoaștere. Rămâi prost câtă vreme poți fi contemplat. Fiind o inconștiență lipsită de tresăriri, prostia respiră calmul și măreția unui peisaj. Ea are fanatismul naturii, care, trecut asupra omului, a pierdut atributele divinului. Prostia este demonismul fanatismului profan.

ADAOS. Despre prostul care proteste și despre prostul prostit. – Comunismul își face intrarea în istorie sub forma marelui dezvăț. El pune la îndoială totul și respinge orice proiect care l-a precedat. El teoretizează marea ruptură și cuvântul „critică“ este cel mai des invocat. El este

romantic și înnoitor și spulberă orice certitudine născută înaintea lui. Singurul lucru pe care comunismul nu-l pune la îndoială este proiectul propriu. De aceea comunismul se instalează dintr-o dată în prostia ca încremenire în proiect. „Autocritica“ nu este aici decât căința fățarnică impusă celui care a îndrăznit să aibă îndoieli în privința proiectului unic. Orice alternativă la Proiect este refuzată. Proiectul meu este acceptat numai în măsura în care se acomodează la marele Proiect. Cine refuză – moare, este exterminat. Prostia ca încremenire în proiect este, pentru prima oară în istorie, garantată statal. Comunismul este societatea care garantează prostia ca încremenire în proiect. Garanțiile sânt instituționale: există o instituție care veghează prostia și care sancționează orice abatere de la încremenirea în proiect: poliția politică. Există instituția propagandistului de partid care este agentul prostiei ca încremenire în proiect; prostia se învață, este predată, ea cuprinde masele. Învățământul politic, generalizat, este un antrenament permanent în spațiul prostiei ca încremenire în proiect. Toată lumea încremenește în Proiect, deci toată lumea este prostită. Scleroza societății comuniste este totală.

Se poate înțelege lesne că printr-un asemenea mod de a concepe prostia sântem foarte departe de biata prostie, inofensiva prostie, de care facem atâta caz când se întâmplă ca cineva să ne spună: „Nu vezi că ești prost?“ Prostia cealaltă, prostia gravă, istorică, ce ne-a angajat viața și ne-a mutilat-o din adânc, în numele căreia ne-am pierdut istoria, ne-am năruit viața și am risipit tot ce am avut mai bun în această parte a lumii, prostia ale cărei victime – proști și prostiți – sântem cu toții, prostia cea mai ofensivă și cea mai nocivă – nimeni nu o recunoaște și nimeni nu se plânge și nu suferă din cauza ei. Ea trece nevăzută, rămâne neobservată, deși, după ce-am experimentat-o câteva zeci de ani, sântem cu toții temeinic așezați în ea.

Să facem totuși această deosebire: între cel care a încremenit în proiectul marxist pentru că, dintr-un motiv sau altul, s-a îndrăgostit cândva de el și pentru că, dintr-un motiv sau altul, a rămas în el, a crezut în el sau nu l-a mai putut părăsi; și celălalt, pe care primul l-a vârat cu forța în proiect și l-a dresat în numele lui. Ambii sânt produsele prostiei ca încremenire în proiect; numai că unul este prostul activ, prostul care prostește, prostul care de dragul proiectului lui este în stare să condamne, să terorizeze, să omoare; celălalt este prostul pasiv, prostul care suportă proiectul celui alt, prostul prostit. „Omul nou“ este rezultatul dresării prin preluarea forțată în proiect; „omul nou“ este prostul prostit.

A HOTĂRÎ ÎN PRIVINȚA A CEVA. RAPORTUL CU LUCRUL

Din clipa în care hotărăsc în privința a altceva decât în privința mea, eu pot prelua în proiect fie „ceva“, fie pe „cineva“. Căci atât „ceva“ cât și „cineva“ sânt diferiți de mine. Hotărârea în privința a ceva este deci prima deschidere către altceva decât sânt eu însumi. Dar acest „altceva“ este deopotrivă altceva și în raport cu „cineva“, el este un altceva comun mie și cuiva; este un „altceva“ la care și eu, și cineva ne raportăm la fel. De aceea hotărârea în privința a ceva este raportul nostru (al meu și al „celorlalți“) cu lucrul, în care caz „lucru“ înseamnă tocmai ceea ce este diferit de mine și de ceilalți. „Lucru“ este deopotrivă marea, copacul, animalul, nisipul, pasărea sau râul; „lucru“ este, apoi, scaunul, automobilul, creionul, casa, agrafa. „Lucruri“ sânt toate câte sânt diferite de mine și de ceilalți, indiferent dacă ele au fost făcute ori nu de mine sau de ceilalți. Și totuși, felul în care hotărăsc în privința lor este diferit în funcție de faptul că noi sau nu noi le-am produs. De aceea prima formă a hotărârii în privința a ceva presupune raportul cu acel lucru pe care nu eu și nici ceilalți (deci nu „noi“) l-am făcut.

Raportul cu lucrul pe care nu eu (noi) l-am făcut. Numirea. Ocrotirea și distrugerea

Hotărârea în privința a ceva pe care nu noi l-am făcut ia forma numirii. Numind lucrurile, le-am făcut să intre în raza proiectului meu și să devină elemente oricând utilizabile în acest proiect. Întrucât numirea este o preluare în proiect, ea este o formă a puterii. „Cei puternici sânt cei care dau nume.“

A da nume lucrurilor pe care nu noi le-am făcut nu înseamnă, desigur, a le înființa, ci a le consfinți și recunoaște ființa ca ființă distinctă. Numele izolează lucrul în ființa lui, îl de-limitează, îi confirmă hotarele, dându-i conturul inconfundabil al individualității sale. În acest sens, lucrul începe să fie de-abia din clipa în care este numit. Numele consacră limita lucrului. El este sigla naturii finite, este esența, exprimată, a finitului. Numele este de-

finiția prescurtată a lucrului, ființa lui en raccourci. Iată de ce toate realitățile finite poartă un nume, au numele lor, care demarcă partea lor de ființă și exprimă, în vasta jurisdicție a tot ce există, dreptul lor la ființă. Numele reprezintă modul nostru de a gospodări, odată încheiată, Creația, gestul prin care am fost chemați să împiedicăm căderea lucrurilor în indistinție și în neființa „anonimatului“. „Ceva ce nu are nume“ mă domină prin nenumitul lui. El nu poate fi preluat în proiect, căci ființa lui îmi scapă. Nenumită fiind, ea nu poate fi fixată în granițele ei, ea rămâne infinită. Preluarea în proiect are nevoie de familiaritatea finitului, pe care doar numirea mi-o poate oferi.

Numirea lucrurilor pe care nu noi le-am făcut reprezintă preluarea lor în grijă. Numindu-le, mă angajez față de ființa lor, pe care o recunosc și o consacru tocmai prin faptul că o numesc. Numirea este un contract de ocrotire. Eu răspund de ființa lucrurilor chiar dacă nu știu față de cine răspund. Și eu răspund chiar prin ființa mea. Căci ființa mea depinde de a lor, și astfel de ocrotirea ei. Pentru că nu mă pot dispensa de ființa lor și deci de ocrotirea ei, eu, cel puternic, sânt totodată slab. Cel puternic depinde de cel slab și este de aceea – slab. Întrucât nu pot exista fără preluarea în proiect a „ceva“, acest ceva mă obligă la grijă și ocrotire față de el. Eu stăpânesc „întreg pământul“, dar în așa fel încât nu mă pot lipsi de el. Puterea mea este puterea celui dependent, și astfel slăbiciune. Puterea celui dependent este ocrotirea.

Puternic în mod absolut nu este decât acela a cărui ființă nu depinde nicicum de ființa celui stăpânit. Puternic în sine nu este decât acela a cărui ființă rămâne intactă chiar dacă obiectul stăpânirii lui dispare. Iar cel puternic în sine poate fi, din această pricină, și singur. La el manifestarea puterii este un capriciu sau risipirea unui moment de plictiseală. Puterea lui poate tot atât de bine să nu se manifeste. Deoarece ființa lui nu depinde de nimeni, el poate tot atât de bine să rămână impasibil, să ocrotească sau să nimicească. El poate să se obiectiveze în cel stăpânit sau poate, renunțând la acesta, să se întoarcă la sine. În schimb, atunci când, hotărând în privința a ceva, eu hotărâsc implicit în privința mea, puterea mea nu poate să se manifeste decât ca ocrotire. Puternic în mod absolut nu este, omenește vorbind, nimeni. Tot ce am numit intră în raza proiectului meu; eu sânt acest proiect și realizarea lui depinde de existența lucrului numit. De aceea ocrotirea face parte din esența puterii omenești; ea nu este doar o formă de tandrețe, ci conștiința manifestă a slăbiciunii mele. Când, în loc să

ocrotească, nimicește, puterea omenească nimicește deopotrivă ființa celui puternic și se pierde pe sine ca putere. Singurătatea celui omenește puternic reprezintă sfârșitul puterii și nimicirea ființei lui, ca revers al nimicirii celui stăpânit. De aceea prima formă a izolării celui puternic nu apare în raport cu „cineva“, ci cu lucrul numit care, în loc să cunoască ocrotirea, este trecut acum în regimul distrugerii. În distrugerea apei, a pământului și a cerului eu fac experiența unei izolări esențiale care este totodată condamnarea mea. Câtă vreme acelea există, slăbiciunea dependenței ca temei al puterii mele rămâne ascunsă. Abia distrugându-le, acest temei ajunge vizibil. Încetând să ocrotesc, am devenit singur. Dar pentru că temeiul puterii mele este dependența, independența singurătății îmi este refuzată și eu nu pot, asemeni celui puternic în sine, să mă retrag în ea. Singurătatea în care cad din clipa în care încetez să ocrotesc nu este putere, ci moartea mea.

Pentru că proiectul nu cunoaște măsură, pentru că este avansare imperturbabilă către o cuprindere mai vastă (el începe modest și sfârșește grandios), preluarea ajunge treptat să se facă în exces. Proiectul este prin natura lui expansiv; el tinde să preia și să consume tot ce îi iese în cale. El „aruncă înainte“ propriul său nesaț și nevoia de lucrul numit devine atât de aprigă, încât îmbrățișarea care ocrotește se transformă în cuprindere devastatoare. Raportul meu cu ființa lucrului numit nu mai este sacrificial; în actul preluării lui în proiect, eu nu mai recunosc eternitatea tiparului care generează fără încetare ființa lucrului consumat; eu nu mă mai întorc către fondul comun care asigură perpetuarea ființei lui și care face cu puțință manifestarea puterii mele. În nesațul preluării, eu ating însuși fondul acestei ființe și îi distrug tiparul. Uit că ceea ce nu eu am făcut nu poate fi refăcut de mine și că distrugerea lui este astfel ireversibilă.

Raportul cu lucrul făcut de mine (de noi). Fabricație și creație

În lucrul pe care eu l-am făcut mă recunosc mai lesne decât în ceva nefăcut de mine. Cu toate acestea, lucrul pe care nu eu l-am făcut nu este străin de mine. Și el nu este străin nu numai pentru că mă folosesc de el și îl preiau mereu în proiect. (În măsura în care raportul meu cu el s-ar rezuma la pura utilizare, el ar putea de fapt să-mi rămână străin.) Dar el nu-mi este

străin, cu toate că nu eu l-am făcut, pentru simplul fapt că atât eu, cât și el, aparținem aceleiași ordini: temeiul nostru se află în altă parte decât în noi, și acest temei este comun. Înrudirea mea cu lucrul pe care nu eu l-am făcut provine din sursa noastră comună, indiferent de felul în care ne vom hotărî să o numim: Dumnezeu, Cineva sau nimeni. Sursa este comună și actul întemeierii noastre ne cuprinde pe toți laolaltă. De aceea pot numi „frate“ soarele, vântul și focul sau „soră“ luna, apa și scoarța pământului. De aceea pot cere iertare copacului tăiat și vânatului ucis și pot îmbrățișa calul biciuit.

Cu toate acestea, mă recunosc mai lesne în lucrul pe care eu l-am făcut. Și cu cât mă recunosc mai lesne, cu cât spațiul pe care el îl ocupă devine mai vast, cu cât este mai mare orgoliul meu în raport cu el ca acela de mine făcut – cu atât mă desprind mai mult de ordinea mea originală, cu atât mă izolez mai mult și mă ridic, cu cealaltă ordine a mea, împotriva ordinii din care fac parte laolaltă cu soarele, vântul și apa. Ordinea lucrului pe care nu eu l-am făcut intră în subordinea lucrului făcut de mine și este anulată în această subordonare.

Sera îmi este mai aproape decât soarele care o face cu puțință, moara de vânt mai aproape decât vântul și curentul electric mai aproape decât apa hidrocentralei. Pământul se estompează și „dispare“ în fața autorutei și mașinii, și aerul dispare ca aer, confundat cu un dispozitiv de aer condiționat. Mai „puternice“ sânt obiectele din jurul meu și casa și străzile și mașinile, decât animalele și piatra și plantele. Frigiderul și aparatul de radio îmi sânt mai familiare decât calul sau copacul din pădure. Mă desprind din ordinea mea originală și mă mut, împreună cu cealaltă ordine a mea, în centrul ființei. Lucrul pe care nu eu l-am făcut și de care sânt legat prin temeiul nostru comun este împins spre periferie și, o dată cu el, actul întemeierii noastre comune se mută în provincia ființei și cade în uitare. Lucrul pe care nu eu l-am produs devine „materie primă“ și nu face decât să alimenteze ordinea centrală a fabricației. Prin această desprindere și îndepărtare eu îmi consum temeiul. Ordinea fabricației devine tot mai vastă pe spezele ordinii din care eu m-am desprins; ea intră în expansiune prin consumarea ei, prin ignorarea ei, prin tulburarea ei. Ordinea lucrului pe care eu l-am făcut tinde să uzurpe ordinea creației și să se instituie ca regn al fabricației universale. Tind să fabric lumina și aerul, proteina, embrionul și inteligența – tind să mă fabric pe mine. În această îndepărtare vertiginoasă și în această uzurpare de proporții se manifestă tendința unei modificări de

temei. Pentru că ordinea creației este înlocuită de cea a fabricației, temeiul meu se mută în mine.

Din clipa în care lucrul pe care nu l-am făcut a fost devorat de cel făcut de mine, eu rămân singur. Această singurătate este beția independenței și a puterii mele. Pentru că mi-am mutat temeiul în mine, pentru că sânt înconjurat doar de lucruri pe care eu le-am făcut, sânt puternic. Sânt puternic și singur. Dar pentru că în esența mea sânt dependent, pentru că în esența mea nu pot fi singur și nu pot fi puternic în sine, în independența absolută ca experiență a izolării printre lucrurile care depind de mine, eu fac experiența morții mele. De-abia când îmi pierd dependența ca temei al puterii mele, puterea independenței ca temei al slăbiciunii mele devine vizibilă. În raportul cu lucrul făcut de mine puterea și singurătatea mea se potențează reciproc și sfârșesc în nimicirea mea.

A HOTĂRÎ ÎN PRIVINȚA CUIVA

Devenirea în spațiul libertății.

Momentul paideic

În ultimă instanță, maladiile de destin sânt disfuncții ale libertății în sfera posibilului, bazate pe o proastă cunoaștere de sine. Atât ratatul cât și bovaricul nu știau de ce anume nu sânt în stare. A fi liber înseamnă în fond a fi sigur de tine, de posibilitățile tale. Libertatea nu e altceva decât rezultatul educației în sfera posibilului, dobândirea capacității de a configura și realiza proiecte prin îmbinarea corectă a posibilităților proprii cu posibilul obiectiv. Ca ființă proiectivă, ca acela care merge înaintea sa, omul este desigur liber prin chiar natura sa, dar nașterea proiectului, fermitatea mersului și calitatea țintei depind de buna sau proasta lui așezare în orizontul posibilului. Adaptarea proiectului la condițiile mele de posibilitate și ale lumii în care trăiesc reprezintă produsul unei formări; ea implică dobândirea unei culturi a proiectului. Și așa cum destinul este apoteoza culturii proiectului, maladiile de destin sânt tot atâtea curențe ale ei.

Educarea cunoașterii de sine în vederea secvenței de depășit–de atins, educarea libertății deci, nu este însă o faptă a singurătății. Ea se face prin preluarea celuilalt în sfera libertății mele în vederea eliberării lui. Această preluare este puterea. De aceea educarea libertății se desfășoară în chip necesar ca scenariu al puterii. Întrucât libertatea este capacitatea de configurare a proiectului și de realizare a lui, puterea este preluare în proiect. Puterea este exersarea libertății în vederea eliberării, preluare în proiect în vederea autonomiei proiectului.

Cel puternic este puternic în sine. El știe ceea ce poate, știe ceea ce vrea și vrea ceea ce poate. El este liber în configurarea și realizarea proiectului său. Dar pentru a-și exersa puterea, el trebuie să fi făcut dovada libertății sale prin raportarea la altul. În primă instanță, cel puternic pare că se îndură de cel supus și că el consimte, din bunăvoință sau prin sacrificiu, să îl educe

pe acesta în spațiul libertății, preluându-l în proiectul propriu. Dar pentru că libertatea este în esența ei neegoistă, el știe că nu poate fi liber în singurătatea sa și că, pentru a-și adevăra proiectul propriu și propria libertate, el trebuie să-l preia pe celălalt în proiect. Esența libertății este împărtășirea, și tocmai de aceea nimeni nu poate fi liber într-o lume de ființe constrânse. Instituirea proiectului propriu, izvorâtă din nevoia de a-i împărtăși pe ceilalți din libertatea ta, este ctitorirea. Ctitorirea nu este opera eului orgolios, ci dimpotrivă, ea este livrare obiectivată, proiecție a preluării celui alt în spațiul libertății proprii. La rândul său, cel ce primește să fie preluat în vederea propriei lui eliberări știe că numai în felul acesta, prin supunerea lui, libertatea celui puternic este adevărată și se poate manifesta ca libertate. El se îndură de cel puternic prilejuindu-i, prin propria-i eliberare, dovada libertății lui. De aceea puterea este în esența ei o specie a relației; ea este dependență, relație de consimțire reciprocă la devenirea și adevărarea în spațiul libertății. Dar dependența în spațiul libertății este iubirea. Puterea este relația de iubire între cel liber și cel ce va fi eliberat. Regii și supușii, comandantii și oștile, maestrul și discipolii sânt dependenți unii de alții nu numai în sensul că ei nu pot, fără ceilalți, să fie ceea ce sânt (căci altminteri la fel s-ar petrece lucrurile cu călăul și victima sa); ei sânt dependenți – și se iubesc – în numele libertății și al eliberării lor.

Puterea celui puternic trebuie să fi fost deci recunoscută ca stadiu al libertății sale. Recunoașterea puterii, în virtutea căreia ea se poate apoi exercita, este prestigiul. Prestigiul este indicele libertății dovedite prin raportarea la altul. Prestigiul, în virtutea căruia puterea poate funcționa, se bazează pe autoritatea dobândită ca împlinire a libertății. Cel care a ajuns în punctul cel mai înalt al libertății, cel care a ajuns cel mai departe înaintea sa și dincolo de sine, are puterea de a-i conduce pe ceilalți până la punctul în care, la rândul lor, ei vor deveni liberi. Puterea este raportul de comandă-supunere care se instituie în sfera educării libertății. Ea reprezintă un scenariu inițiativ. Misterul supunerii, în jurul căruia gravitează puterea, nu se poate naște decât în virtutea recunoașterii că altcineva te poate conduce și spori pe drumul dobândirii libertății. Supunerea este prima formă a libertății, pentru că ea se naște din însăși recunoașterea premiselor ei. Libertatea care își ignoră posibilitatea propriului început – ca supunere – se anulează din capul locului ca libertate. Pentru a sfârși ca emancipare, orice libertate trebuie să înceapă ca supunere. Cel ce se supune ca încă-neliber se așază sub autoritatea celui liber și-i recunoaște acestuia puterea tocmai ca

libertate dobândită. Autoritatea puterii este autoritatea celui liber față de cel ce urmează să devină liber.

Extensia puterii este deci o extensie în sfera libertății. „Puterea supremă“ nu poate s-o aibă decât „cel mai liber“, iar „cel mai supus“ nu poate fi decât „cel mai însetat de libertate“. „Cel mai puternic“ și „cel mai supus“ sânt astfel cel mai aproape unul de altul. Așa cum cel mai puternic se știe cel mai liber, cel mai supus se recunoaște drept cel mai neliber, și astfel drept cel ce dorește mai crâncen libertatea. Cel mai supus va fi și cel mai grabnic eliberat, pentru că, recunoscând cel mai mult autoritatea, el va fi cel mai mult sporit în libertatea lui. El este cel mai liber în supunerea sa, pentru că vede cel mai adânc în ea condiția deplină a eliberării sale.

Dar dacă orice putere este putere în vederea eliberării, înseamnă că prin însăși esența ei puterea se îndreaptă pas cu pas spre propria ei anulare. Ca „instanță sporitoare“ (auctoritas), ea sporește libertatea celui supus și se diminuează pe sine ca putere. Diferența dintre cel ce comandă, ca liber, și cel ce se supune în vederea propriei lui eliberări se șterge treptat și cei doi se desfac din cercul puterii și rămân, unul în fața celuilalt, egali în libertatea lor. Mândria celui care a eliberat și recunoștința celui care a fost eliberat se întâlnesc în punctul comun al eliberării reciproce din strânsoarea relației comandă-supunere. Răspunderea celui puternic față de cel care se supune nu este însoțită decât de frica lui că nu va reuși să-și piardă puterea și că cel menit eliberării va trebui să rămână, mereu neliber, sub puterea lui. Supremul neajuns al adevăratei puteri este de a nu se putea desființa ca putere, de a nu se putea desprinde de cel supus și de a-l simți pe acesta incapabil să se desprindă de ea. În perpetuarea ei ca putere, ea își celebrează supremul eșec, așa cum suprema ei bucurie este de a se anula ca putere, de a pierde puterea. De aceea, frica de „a pierde puterea“ nu este decât sentimentul puterii pervertite, al puterii care s-a răsturnat în chiar esența ei. O putere nu se împlinește decât pierzându-se, după cum nu își ratează esența decât perpetuându-se. Din clipa în care te temi că vei pierde puterea, puterea e deja pierdută în esența ei.

În perpetuarea puterii, mecanismul acesteia se blochează. Agentul puterii nu mai este liber pentru proiect, căci însăși perpetuarea puterii a devenit singurul proiect. Libertatea lui a devenit libertatea negativă a preluării celuilalt în proiectul perpetuării puterii. Supunerea celuilalt nu mai este în acest caz o premisă a eliberării, ci participare neliberă la perpetuarea supunerii. Blocarea mecanismului puterii se manifestă ca perpetuare a

raportului comandă-supunere de dragul raportului însuși. Întrucât posibilitatea oricărui alt proiect dispare, libertatea, ca parcurgere a secvențelor de depășit–de atins (deci ca naștere a proiectului și realizare a lui), dispare la rândul ei. Agentul puterii pervertite și pacientul ei sânt prinși și blocați în proiectul unic al perpetuării puterii. Din liberi și meniți eliberării, ei devin neliberi în încheștarea lor.

Primejdia pe care o ascunde în sine libertatea ține de însăși fragilitatea esenței ei, de ușurința cu care ea poate fi pierdută. Această fragilitate a libertății, manifestată în ușurința cu care ea, odată pierdută, se poate răsturna în opusul ei, se vădește cel mai limpede în chiar sfera puterii. Agentul puterii este în pericol de a pierde libertatea, pe care o are deja pe parcursul exersării ei, în vreme ce pacientul puterii, care urmează să o dobândească, o poate pierde pe parcursul căutării ei. Pericolul de a pierde libertatea, odată dobândită, și de a o pierde din vedere, odată căutată, face parte din orice scenariu al puterii. Dar atât pierderea libertății cât și pierderea ei din vedere nu pot veni decât din partea celui ce o are și a celui ce o caută. Nimeni, în afara lor, nu-i poate lipsi de libertatea avută sau de cea căutată. Spaima de a rămâne sub blestemul comenzii sau sub cel al supunerii este spaima însăși a pierderii libertății.

Dar cine, dintre cel ce are libertatea și cel care o caută, provoacă primul blocarea mecanismului puterii? Pentru că orice căutare este dificilă, oboseala, renunțarea sau uitarea țelului propus țin de însăși esența căutării. De aceea, cel care caută îl corupe primul pe cel care are, făcându-l să piardă, prin perpetuarea comenzii, ceea ce el are deja: libertatea. Pentru că obosește și renunță, cel care caută se transformă în „cel mereu supus“ și îl constrânge pe cel puternic să perpetueze comanda. Supunerea devine reflex al supunerii și comanda reflex al comenzii. Supunerea care a uitat că e supunere în vederea eliberării a indus celui puternic uitarea comenzii puse în slujba libertății. Agentul puterii pervertite nu face decât să slujească uitarea căutării. Dar uitarea căutării este vina celui ce rămâne mereu supus. Iar cel care ajunge să slujească, în locul căutării libertății, uitarea căutării ei, deci agentul puterii pervertite, îl disprețuiește pe cel mereu supus. Pentru că este puternic peste cel mereu supus, el și-a pierdut libertatea, și astfel puterea. La rândul lui, cel mereu supus ajunge să-l urască pe cel care perpetuează comanda și să-l socotească vinovat de perpetuarea supunerii sale. Încetarea căutării el o pune pe seama constrângerii, și nu pe seama oboselii, renunțării și uitării sale. El nu poate să admită că cel ce

perpetuează comanda reprezintă polul monumentalizat al neputinței sale, slujirea fidelă a decăderii și vinii care sălășluiesc în cel mereu supus. Căci agentul puterii pervertite se supune în fapt celor mereu supuși, slujindu-le bolile și exprimând astfel o per-versiune obiectivă, răsturnarea și distorsiunea lor în spațiul libertății. Din vina celui mereu supus, care a căzut în uitarea căutării, „cel mai puternic“ și „cel mai supus“ au devenit acum „cei mai neliberi“.

Rămânerea indefinită în regimul comenzii și al supunerii transformă relația de comandă-supunere în relație de constrângere. Relația de constrângere este esența puterii pervertite. Însă întrucât anularea mișcării în spațiul libertății nu poate fi proclamată ca atare, puterea pervertită nu se va prezenta niciodată ca esență răsturnată a puterii ci, dimpotrivă, ea va încerca să imite toate secvențele puterii autentice ca devenire în spațiul libertății. Constrângerea se învâluie în atributele autorității și ale recunoașterii ei, și cu cât prestigiul agentului puterii pervertite este mai scăzut, cu atât el vorbește și cere să i se vorbească mai mult despre prestigiul și excelența sa. Cu cât este mai slabă recunoașterea autorității, cu atât mai multe trebuie să devină dovezile de adeziune la puterea pervertită. Și cu cât este mai mică dependența în spațiul libertății, cu atât mai mult, în spațiul puterii pervertite, se va vorbi despre devotament și iubire. În sfârșit, agentul puterii pervertite trebuie să imite până și propria lui dispariție, anunțând periodic că renunță la putere și revenind de fiecare dată asupra acestei renunțări. În fastul confirmărilor și reinstituirilor periodice, el imită moartea care se produce în vederea resurecțiunii, și astfel propria sa eternizare. La rândul lui, cel mereu supus, de vreme ce spațiul căutării a dispărut, va susține că a găsit deja ceea ce de mult a încetat să caute. El va vorbi mereu despre prezența unui lucru a cărui absență i-a devenit de mult familiară. Pentru a umple vidul unei inițieri care nu a mai avut loc, puterea pervertită nu face astfel decât să spună ceea ce de fapt ar trebui să facă. Întrucât nu sânt capabili de eliberare și de educarea libertății, agentul și pacientul puterii pervertite vor vorbi despre eliberare și libertate. Pe măsură ce scenariul inițierii dispare, ei vor mima verbal etapele inițierii în libertate.

Prin blocarea mecanismului puterii și prin pervertirea ei apare în lume răul. Răul este devenirea ratată în spațiul libertății, căderea din relația de comandă-supunere în relația de constrângere. Dacă istoria lumii nu ar ilustra decât această cădere ca istorie a puterii pervertite, ar însemna că rostul speciei noastre nu este altul decât răul, ca supremă distorsiune a

libertății. Dar pentru că în scenariul puterii există puțința de a câștiga sau, deopotrivă, de a pierde libertatea, istoria lumii este lupta fără sfârșit dintre veghea voinței în vederea eliberării și lenea universală a supunerii necondiționate.

ADAOS. Întregul scenariu al puterii descris până acum se bazează pe distribuția inegală a libertății, simultan cu existența unei aspirații către libertate egal distribuite. De aici ideea unei duble consimțiri: consimțirea la călăuzire, deci la exercitarea puterii în numele libertății dobândite, și consimțirea la faptul de a fi călăuzit, ca formă de libertate a celui supus. Puterea pervertită, la rândul ei, a fost analizată ca formă de dereglare a acestui scenariu. Însă astfel a fost izolată o situație ideală, în care se presupune că cei doi termeni ai scenariului au consimțit aceluiși țel: omogenizarea libertății prin actualizarea optimă a posibilului celui călăuzit.

Or, în lumea reală a istoriei sânt mai frecvente alte două scenarii, în care hotărâtoare este tocmai neconsimțirea la călăuzire în vederea dobândirii libertății. Într-un prim caz e vorba de o lume în care, în afara călăuzitorului, nimeni nu are, nici măcar auroral, conștiința libertății, și în care călăuzirea către libertate nu se poate face decât prin constrângere (cazul monarhiilor luminate). Într-un al doilea caz e vorba de o lume care, neavând conștiința libertății și astfel neresimțind nevoia eliberării, nu se lasă călăuzită nicicum către libertate, posibilitatea constrângerii din partea călăuzitorului neexistând la rândul ei. În acest tip de scenariu, deznodământul este revolta împotriva călăuzitorului care insistă în vederea împărtășirii celorlalți din libertatea lui. Ambele scenarii se bazează pe dispariția colectivă a instinctului libertății, pe existența popoarelor leneșe ale istoriei, care au pierdut tradiția libertății și a educării ei.

Rămâne o întrebare fără răspuns cum, în condițiile extremei ei fragilități, libertatea nu dispare cu desăvârșire sau cum, în condițiile în care puterea pervertită și neconsimțirea la călăuzire sânt predominante în economia istoriei, răul nu învinge definitiv dând naștere absolutei entropii a nelibertății.

Problema puterii pusă în termenii unui scenariu al puterii articulat pe o dublă consimțire dă naștere și unui alt tip de aporie. Dacă cel puternic, călăuzitor și liber, a fost la rândul său supus, călăuzit și eliberat, înseamnă că începutul absolut al scenariului puterii atâră de existența unui (prim) agent al puterii și libertății, care este cauză a scenariului, dar nu și efect al lui. Apare astfel problema „celui ce se eliberează singur“ sau a celui care

este, din capul locului, liber. Existența unui asemenea personaj relativizează teoria scenariului puterii prin acceptarea unei libertăți induse în planul istoriei, ca prim impuls sau ca formă de generare a scenariului puterii. Pentru că nu poate primi o explicație coerentă în plan uman, acest tip de putere apare, chiar pentru cei ce-l reprezintă, drept forma de manifestare a unei puteri „supranaturale“, deci ca putere instituită pur și simplu. În acest caz, sursa puterii nu mai este verificabilă, căci ea cade în afara transmisiei neîntrerupte pe care o presupune lanțul educator-educat, retrăgându-se fie în transcendența divinului, fie în aceea a unui timp prestigios și imemorial, în transcendența originii.

Devenirea în spațiul libertății. Iubirea

Am văzut că primul contact cu eul meu ca eu gol, care premerge oricărui proiect și oricărei preluări în proiect, se produce în frică. Tocmai pentru că, prin amenințare, hotarele mele sânt puse în discuție, ele nu se revelă în pozitivitatea lor decât pe o cale negativă: știu că sânt pentru că, fiindu-mi frică, sânt amenințat să nu mai fiu. Frica mă face să mă adun în mine și să-mi măsoz întinderea în această supremă concentrație de ființă. Constrâns să mă retrag în mine și să mă „reculeg“ între hotarele primite, eu îmi percep identitatea ca identitate înfricoșată. Frica trasează conturul eului meu ca eu primit prin această contracție de ființă.

Dimpotrivă, contemplarea liberă și decontractată a hotarelor mele se produce ca iubire de sine. Înainte de a mă deschide către altul, de a-l prelua între hotarele mele sau de a mă livra cuprinderii lui, eu trebuie să-mi cunosc hotarul într-o formă pozitivă. Sentimentul pozitiv al eului, ca eu ce preia în proiect sau care urmează să fie preluat, nu mi-l poate da decât iubirea de sine. Nici o aventură a libertății nu este de imaginat fără această prealabilă evaluare a hotarului ce-mi aparține. Orice iubire adevărată și orice faptă a libertății începe ca iubire a limitei proprii. Trebuie mai întâi să „mă plac“ pentru a mă suporta ca personaj principal al propriei vieți și pentru a face din mine subiectul libertății mele. Fără această împăcare cu sine, fără această cunoaștere și acceptare de sine, orice preluare în proiect rămâne crispată. Cel care nu se simte bine între hotarele proprii nu și le poate deschide pentru a-l primi între ele pe altul și nici, primindu-l, nu-l poate

face pe cel primit să se simtă bine. Trebuie mai întâi să existe un amour propre pentru ca iubirea de altul, un amour „impropre“, să fie cu putință. Iubirea de sine stă la baza oricărei preluări pozitive în proiect. Iubirea de sine este premisa libertății.

Cu toate acestea, iubirea de sine, care îmi dă certitudinea conturului și a identității mele, nu se poate realiza doar ca tautologie a eului. În simpla oglindire care îmi reflectă conturul eu nu ajung să obțin decât un rudiment din mine. Eu vreau să mă cunosc și să mă iubesc drept cel care sânt, dar pentru ca să mă pot avea trebuie să mă privesc în altul și trebuie, la rândul meu, să ofer prilejul oglinzirii pentru altul care se dobândește prin mine. Pentru că nu pot deveni eu însumi decât dacă devin altul în mine și eu însumi în altul, la iubirea de sine nu pot ajunge decât prin iubirea de altul. În „iubirea de altul“ diferența dintre două euri dispare, abia prin această dispariție fiecare găsimu-se ca eu propriu. Eu îmi găsesc eul pierzându-l și îl ajut pe celălalt să și-l piardă pentru a și-l putea găsi. În această reciprocă dominare și supunere liberă, fiecare își câștigă libertatea pierzând-o totodată. Spre deosebire de raportul maestru-discipol, în care cel mai liber îl eliberează pe cel mai supus, aducându-l la gradul lui de libertate, aici libertatea lipsește și este dobândită în aceeași măsură. Fiind deopotrivă cel ce iubește și cel iubit, eu mă supun și sânt liber în aceeași măsură în care celălalt comandă și se supune. Sânt rând pe rând stăpân și sclav și hotărâsc și sânt hotărât în aceeași măsură în care celălalt hotărăște în privința mea și se lasă hotărât de mine. El îmi acceptă supunerea, ca premisă a eliberării mele, și îmi acceptă libertatea, ca premisă a eliberării lui. El îmi acceptă autoritatea, ca semn al libertății mele sporite, și îmi cere să mă supun, în numele autorității și libertății lui. El, cel puternic, se îndură de mine, cel supus, și-mi cere mie, celui puternic, să mă îndur de el, de cel supus. Eu, cel mai liber, îl eliberez pe cel mai supus și în același timp sânt eliberat de cel mai supus, care este cel mai liber. Sântem în aceeași măsură liberi și însetați de libertate, pentru că în aceeași măsură am pierdut și am dobândit libertatea. Eu îmi pierd puterea prin eliberarea celui alt și mi-o păstrez mereu prin supunerea lui acceptată.

Spre deosebire de scenariul paideic, în care puterea se exersează în vederea unei eliberări finale – maestrul și discipolul se desfac în cele din urmă din strânsoarea relației comandă-supunere și stau față în față egali în libertatea lor –, în scenariul iubirii de altul eliberarea nu se poate produce, pentru că dependența e prețul libertății celor doi. Puterea nu mai este acum

relația de iubire între cel liber și cel ce va fi eliberat, ci între cei care, în fiecare clipă, sânt liberi și supuși; ei sânt mereu egali în libertatea și în supunerea lor. Și aici, ca și în scenariul paideic, are loc o devenire în spațiul libertății. Numai că în vreme ce acolo unul – cel liber (maestrul) – îl trăgea pe celălalt – pe cel încă-neliber (discipolul) – spre spațiul libertății lui, aici cei doi, încă-neliberi, parcurg împreună treptele eliberării lor și devin la capătul acestei ascensiuni cei mai liberi și cei mai supuși deopotrivă. Ei sânt liberi și eliberați în suprema lor supunere și rămân supuși în chiar eliberarea lor.

Rezultă de aici că în iubirea de altul eul meu își capătă identitatea lăsându-se preluat în proiect și preluând în proiect alt eu. Această dublă și reciprocă preluare în proiect sfârșește cu disoluția și potențarea eului meu. Eu nu aflu cine sânt decât încetând să fiu eu și începând să fiu în altul, așa cum altul este doar în măsura în care, încetând să fie el, el începe să fie în mine. Eu am devenit altul și sânt eu însumi doar în celălalt; celălalt a devenit eu și este el însuși doar în mine. El nu se poate căuta întorcându-se la el, pentru că a ieșit din sine. El nu se poate căuta și nu se poate găsi decât întorcându-se la mine. Pentru că eu l-am ajutat să se caute și să se găsească, în mine el se iubește pe el. În mine și în iubirea lui pentru mine, el își celebrează eul dobândit. El a ajuns să se știe și să se iubească iubindu-mă pe mine. Iubirea de sine a sfârșit ca iubire de altul și de-abia prin iubirea de altul eu m-am găsit și am ajuns să mă iubesc cu adevărat pe mine. Eul meu a ajuns să-mi aparțină din clipa în care nu mi-a mai aparținut. Suprema personalizare nu survine decât prin „depersonalizarea“ pe care o presupune metabolismul iubirii. De aceea cei care nu iubesc și nu sânt iubiți își pierd identitatea. Când nimeni nu ne-a iubit și nu am iubit pe nimeni, nu sântem decât eul gol care se revelă în frică. Când nimeni nu ne iubește, nu apucăm să avem un chip și avem doar chipul nimănui. Sântem, fără ca propriu-zis să fim.

Acest miracol al dobândirii eului prin dedublare și prin iubirea de altul își capătă expresia sensibilă în mângâiere. Din clipa în care parcurg conturul altui trup, eu îl iau pe acesta în posesie și totodată îmi livrez trupul în mângâierea mea. Dar bucuria pe care o resimt în mângâiere trece dincolo de simpla voluptate a atingerii. Prin mângâiere eu nu preiau doar conturul unui trup. Corpul, la om, nu este o suprafață și nici măcar interioritatea care se exprimă în chip exterior. Când cineva mângâie, el atinge hotarul a ceva care nu are încă nume și pentru care singurul cuvânt potrivit este „tu“. Însăși

mângâierea creează identitatea teritoriului ocupat. Când celălalt mă mângâie, el îmi mângâie identitatea pe care mângâierea lui mi-o conferă și îmi dă, prin mângâiere, conștiința identității mele. Fiecare mângâiere este o celebrare a eului meu, pe care însăși mângâierea l-a făcut cu putință. Sânt mângâiat, deci sânt.

Acest miracol al dobândirii eului prin dedublare și prin iubirea de altul își capătă deopotrivă expresia sensibilă în însoțirea mâinilor. În esența mâinii rezidă ambiguitatea faptului de a lua și a da. Mă deschid și înmânez, dau de la mine și trec în posesia altuia ceva care în felul acesta încetează să fie al meu. Primesc și astfel fac să devină al meu ceva care până atunci nu-mi aparținea. Datul și luatul se succed ca funcții diferite ale mâinii, care în felul acesta închide în sine posibilitatea unor acte cu semne opuse. Mâna poate să dea sau poate să ia. Poate ea vreodată să dea și să ia în același timp?

În iubire, regula succesivității lui „a da“ și „a lua“ dispare. Când doi oameni care se iubesc merg mână în mână, mâinile lor dau și iau în același timp și în aceeași măsură. Mâna care se ia pe sine ca altă mână topește distincția dintre „a da“ și „a lua“. Pentru că se dă și se ia pe sine, mâna păstrează ce dă și primește ceea ce deja are. Ți-am dat mâna și în același timp ți-am luat-o; mâna care se dă e mâna care ia. Mâna se întinde pentru a se da. Dar în timp ce se dă, ea primește și ia mâna celuilalt, care la rândul lui primește mâna întinsă și o dă pe a sa. Mâna care se dă e mâna care ia și eu primesc și dau în aceeași încheștare de mână. Mâinile care se întâlnesc și rămân unite sânt pecetluirea faptului că eurile noastre s-au dat și s-au primit deopotrivă: m-am dat în mâna celuilalt și totodată l-am luat pe celălalt la mine.

Deoarece în iubire nu-mi mai aparține tocmai ceea ce este al meu și, dimpotrivă, tocmai ceea ce nu-mi aparține devine al meu, iubirea modifică atitudinea curentă față de elementele fondului intim-străin. Nu mă mai identific acum nici cu rasa mea, nici cu zeii mei, nici cu tribul din care fac parte; pot să-mi uit părinții și pot să resimt numele sau casta care mă desparte de cel pe care îl iubesc drept un blestem. Pe de altă parte, pentru că ceea ce nu-mi aparține devine al meu, eu pot să preiau zeii, numele, limba sau casta celuilalt. Sânt gata să renunț la ceea ce mă definește și sânt gata să mă definesc prin ce nu este al meu. La limită, determinațiile fondului intim-străin dispar în iubire, sau devin indiferente, și locul pe care dispariția lor îl lasă liber este umplut de obiectul pentru care iubirea mea a optat: de

celălalt. La rândul lui, celălalt se curăță, în vederea dăruirii, de determinațiile sale și vine în fața mea liber pentru a fi umplut de obiectul pentru care iubirea lui a optat: de mine. Dar cine sântem „eu“ și „celălalt“ acum? „Reneagă-ți tatăl și refuză-ți numele și ia-mă pe mine toată.“ Cine sânt „eu toată“ și cine este cel care nu mai are tată și nume? Cine sântem noi, care prinși în relația iubirii, populăm hotarele celuilalt cu lipsa noastră de hotare? Ce a rămas din noi, după ce iubirea ne-a desființat?

În lumina iubirii, și cu atât mai mult în lumina iubirii contrariate, tot ceea ce până atunci îmi părea intim își pierde consistența, nu mă mai definește, devine straniu și străin. Nu altul, ci eu îmi devin străin. De-abia în iubire elementele fondului intim-străin îmi apar în toată inconsistența lor și își dezvăluie natura accidentală și exterioritatea. De-abia acum aflu că în mod esențial nu sânt nici rasă, nici clasă, nici nume, nici ascendență, nici limbă, nici loc al nașterii mele și nici măcar bărbat sau femeie. În mod esențial eu sânt iubire, capacitate de a mă pierde în altceva decât mine. În mod esențial eu sânt tocmai posibilitate de dislocare din elementele fondului intim-străin. Dar această dislocare care se produce prin iubire este tocmai libertatea mea. Abia prin iubire eu aflu că esența mea e libertatea. Ceea ce a rămas în noi după ce iubirea ne-a desființat este iubirea însăși: puterea de a dispărea în altceva decât noi. „Ia-mă pe mine toată“: ia-mă pe mine, care nu sânt altceva decât pură dorință de a mă pierde în tine. Eu toată sânt dorință. Și dorință fiind, hotarele mele nu se mai află în mine, ci în obiectul dorit.

În necuprinderea iubirii eu aflu că hotarul meu e lipsa de hotar, imposibilitatea de a fi fixat într-un hotar. Trec dincolo de toate elementele fondului intim-străin, alunec peste determinațiile care mi-au fost date și, liber fiind, mă opresc la singura determinație care, fiindu-mi deopotrivă dată, nu mă mai poate fixa: la libertate. Când mă fixez în libertate, eu mă fixez în lipsa de hotar. De-acum nu sânt decât toate felurile mele de a mă pierde – într-un lucru, într-un om, în mulți, în toți; în casa pe care o fac, în copilul pe care îl cresc, în faptele importante ale vieții mele; la limită, în mine însumi, adică în libertatea mea și în iubirile mele; și dincolo de toate, în chiar sursa libertății și a iubirii mele. În cele din urmă sânt felul în care, iubind, mă pierd în libertate. Dar pentru că libertatea este în esența ei ne-definită, eu nu am niciodată un chip definit, ci doar pe acela al iubirilor și pierderilor mele. Sânt peste tot în abandon, în cedare, în renunțarea mea la mine. Eul meu e traversat fără încetare de un zvon al dispariției. Sânt

disoluția și resurecția mea în toate în câte mi-am pus și mi-am dat sufletul. Mor și mă nasc de fiecare dată în locurile în care mi-am investit capitalul de iubire.

ADAOS 1. Pentru că în iubire eu nu sânt decât prin raportarea la altul și prin pierderea de mine, „a fi“ a încetat să fie purul fapt de a fi care se manifestă în frică. Acest nou sens al lui „a fi“ poate să îmbrace deopotrivă forma lui „a nu mai fi“ și să fie moarte. În măsura în care în esența ei iubirea este împlinire a eului prin pierderea de sine, înseamnă că în anumite circumstanțe moartea, ca pierdere de sine fizică a eului, devine o exigență de împlinire a lui: mă împlinesc în chip suprem, și astfel sânt, tocmai prin renunțarea la suprema condiționare care este purul fapt de a fi. Paradoxul lui „a fi în chip plener“ prin „a deveni nimic“ nu-și află dezlegarea decât în spațiul iubirii: eu nu-mi pot împlini viața decât dând-o altcuiva. Faptul de „a-ți da viața“ se bazează pe recunoașterea valorii sporite a unei alte vieți și pe faptul că viața mea nu capătă valoare decât în măsura în care poate să se dea: viața mea e importantă doar dacă, prin anularea ei, face cu putință continuarea altei vieți. A-ți da viața, la propriu, nu e compatibil decât cu o ființă a cărei identitate se poate construi dincolo de identitatea primită și, la limită, a cărei identitate se poate construi tocmai prin moarte.

Altul este cazul în care viața mea își pierde importanța în absența vieții celuilalt. De vreme ce eu am devenit altul, iar altul nu mai e, înseamnă că eu nu mai sânt. Sinuciderea dovedește acum că imposibilitatea declarată de a nu putea concepe viața în absența celuilalt nu este o simplă ipocrizie și că în spațiul adevăratei iubiri eul nostru încetează să fie farsor, fiind incapabil să supraviețuiască „problemelor“ sale. Cel care se sinucide lângă cadavrul (încă fictiv) al iubitei atestă faptul că moartea ei, socotită reală, transformă într-o ficțiune viața lui și că în fond, la rândul lui, el a murit. Sinuciderea nu este în acest caz decât suprimarea neconcordanței între neființa mea autentică (prin dispariția celuilalt, în care eu eram, eu nu mai sânt) și neautenticitatea ființei mele actuale (singur, eu nu sânt cu adevărat; deci rămânând singur, sânt un simulacru de ființă). Sinuciderea denunță astfel falsa pretenție de ființă a eului izolat: din moment ce „eu sânt doi“, eu singur sânt o minciună ontologică. Adevărul acestei morți este confirmat prin faptul că iubita reiterează experiența inconsistenței lui „a fi“ ca „a fi singur“ și, trezindu-se lângă cadavrul (de astă dată real) al iubitului, la rândul ei se sinucide. Această situație neverosimilă, în care e nevoie mai întâi de un cadavru fictiv pentru a se obține două cadavre reale, face cu

putință cele două sinucideri menite să confirme adevărul iubirii, potrivit căruia „a fi” înseamnă „a fi doi”.

ADAOS 2. Din nou despre însoțirea mâinilor (dialog între eu și celălalt)

Eu În privința de-neprevăzutului nu te poți pregăti. Și nici nu trebuie să încerci și nici să te mângâi cu gândul că ai făcut-o fără să știi. De-neprevăzutul este un mister proiectat în viitor. Misterele nu există pentru a fi lămurite, așa cum nici darul zeilor – pentru a fi cercetat după legile minții.

Un sentiment autentic nu are cauză, nu are scop, el este asemeni unei plante rare ce răsare pe neașteptate în pământul sterp. Un sentiment autentic este, de asemenea, un adevărat mister. El te locuiește. El este centrul.

Ceea ce se petrece în jurul centrului are nume, duce pe căi greșite, se îngrămădește, se destramă, poate fi gândit și exprimat.

Centrul, totuși, este originar și rămâne așa. Înălțimile pe care le urci, adâncurile în care te prăbușești, distanța pe care ai apucat să o străbați – nu sânt, toate, nimic altceva decât reflexe ale neclintitului centru. În timp cade doar clipa descoperirii lui, o pâlpâire abia perceptibilă care face vizibilă promisiunea certitudinii luminii – altceva nimic.

Însoțirea mâinilor reprezintă punctul ferm ce duce spre centru, spre ceea ce a existat neconținut, există și va exista neconținut, o adiere a inaccesibilului, o atingere a de-neatinsului, o previziune a ceea ce nu poate fi prevăzut. Chiar dacă timpul și spațiul îi despart pe oameni, chiar dacă oamenii se despart, acest centru există și există acest mister.

El este un dar al zeilor pe care însă nu știm să-l cinstim; ne-apropiem de el cu întrebări prostești, încercăm să-l modelăm după bunul nostru plac, îl tragem în atmosfera stătută a existenței noastre drămuite în timp, ne văicărim fără rost.

Totuși, de vreme ce nu am făcut nimic pentru a-l pricinui, rămânem și altminteri neputincioși în privința lui.

Cu un singur lucru îi putem ieși în întâmpinare: în fiecare clipă, bucuria reculeasă pentru ceva de necuprins în timp.

CELĂLALT Zeii nu dăruiesc orbește. Darul lor are un tâlc și cel care îl primește nu poate fi ales întâmplător. El s-a pregătit îndelung să aștepte darul acesta. Și când îl primește, nici el nu îl primește orbește.

Dăruitorul și cel dăruit sânt legați laolaltă prin dar. Când darul vine de sus, cel dăruit trebuie să fie la înălțimea lui nu numai prin felul recules de a se bucura. Cel dăruit nu primește darul orbește; prin dar, el comunică cu

dăruitorul și este atras în preajma lui. A da curs acestei chemări este unicul fel de a cinsti darul zeilor. Însăși chemarea este darul. Cel chemat este cel dăruit.

Sentimentul autentic este un dar al zeilor. Mâinile care se întâlnesc nu sânt doar misterul întrupat al sentimentului autentic și garanția primirii comune a darului. Însoțirea mâinilor nu este punctul ferm al pornirii spre centru, ci centrul însuși coborât în cei doi și instalare a lor în centru. Ei doi, laolaltă, în contopirea lor, au devenit centru. În jurul centrului nu există nimic; înălțimile urcate, prăbușirile, distanțele pe care-ai apucat să le străbați nu sânt reflexe ale neclintitului centru, ci însuși centrul trăit ca mister și ca dramă a sentimentului autentic.

Orice sentiment autentic se desfășoară ca dramă. Prea delicat pentru noi, el poate să se destrame în urzeala calculelor menite să apere liniștea lui „aici”; prea firavi pentru el, el poate să ne destrame, neputincioși cum sântem să-l adăpostim până la capăt în noi. Nimeni nu poartă până la capăt povara darului venit de sus. De-abia l-am dobândit și, temându-ne că l-am pierde, am vrea totodată să ne desprindem de el. Iar când lucrul acesta se întâmplă, când oamenii se despart, abia atunci aflăm cât de necuprins cu mintea este vizita unui zeu în viața unui om.

A HOTĂRÎ ÎN PRIVINȚA MULTORA (A TUTUROR)

Legea, frica de destin și destinul colectiv

Faptul de a hotărî în privința multora (a tuturor) este mai întâi rezultatul delegării libertății: eu și ceilalți asemenea mie am hotărât ca „altcineva“ să hotărască pentru noi. Delegarea libertății este deci un act liber. Atâta vreme cât eu pot hotărî în privința mea, nimeni nu poate hotărî în locul meu decât dacă eu hotărâsc acest lucru. Numai atâta vreme cât sânt apt să hotărâsc în ce mă privește libertatea poate fi delegată. Concesionarea libertății este ea însăși un act de libertate și eu rămân liber și mă recunosc ca atare în „ființa“ în care am operat acest transfer. În chip liber am ales să îmi declin libertatea și să o pun în mâna „altuia“ într-o privință anume a vieții mele.

Această concesionare a libertății nu poate avea loc decât în virtutea încrederii: sânt încredințat că delegarea hotărârii mele nu se întoarce împotriva libertății mele, ci, dimpotrivă, că această renunțare nu face decât să creeze cadrul în care libertatea mea, în toate celelalte privințe, va fi sporită. Eu și ceilalți asemenea mie ne delegăm hotărârea în privința noastră pentru a putea fi în cele din urmă mai liberi.

Această concesionare a libertății nu se poate face decât într-o privință anume a vieții mele; ea reprezintă o concesionare parțială a libertății, pentru că nimeni nu-și înstrăinează integral libertatea decât dacă în chip liber vrea să devină sclav, deci dacă în chip liber el vrea să înceteze să fie liber.*

Dar de ce trebuie libertatea să fie parțial concesionată? Acest lucru se întâmplă tocmai în vederea funcționării ei: atunci când e vorba de „mulți“ și de „toți“, libertatea nu se poate exercita decât dacă se autoîngrădește. Libertatea mea și a celorlalți asemenea mie se deleagă în anumite privințe pentru a elibera și a lăsa apoi permanent liber spațiul libertății mele și al libertății celorlalți. Delegarea libertății este forma gravitațională a libertății în câmpul de întretăiere a libertății celor mulți și a libertății tuturor. Pentru ca libertățile să nu se anuleze reciproc, pentru ca proiectele și preluările în proiect să se poată mișca liber, este nevoie ca o parte a libertății fiecăruia dintre noi să fie declinată. Libertatea se ia acum pe sine în proiect împotriva propriei ei utilizări arbitrare. Abia această declinare parțială a libertății

crează cadrul în care libertatea fiecăruia dintre noi devine libertate reală. Cadrul este limita de care libertatea are nevoie pentru a împlini condiția gravitațională a funcționării ei în spațiul multora și al tuturor.

Dar această delegare a libertății care creează cadrul nu se face în contul cuiva. Nu o persoană anume devine depozitara eurilor libere care au intrat în declinare și care au renunțat într-o privință anume la exersarea alegerii și hotărârii lor. Delegarea libertății trebuie să se facă în contul unei instanțe care nu are altă atribuție decât aceea de a depozita restricția libertății ca libertate delegată. Instanța care preia libertatea delegată și ajunge în felul acesta să hotărască în privința noastră este legea. Legea este spațiul neutru obținut în urma renunțării libere la un quantum de libertate în vederea obținerii unei constrângeri (și a unei libertăți) comune. Din clipa în care este votată, legea devine libertatea impersonală care funcționează ca limită pentru libertatea fiecăruia dintre noi. Libertatea impersonală este echivalentă cu depersonalizarea puterii, deci cu obținerea garanției că nimeni nu poate fi preluat silnic și arbitrar în proiectul cuiva. Libertatea impersonală și puterea depersonalizată oferă certitudinea libertății în spațiul multora și al tuturor.

Ca depozit rezultat de pe urma donațiilor de libertate, legea așază libertatea la mijloc între noi toți și toți sântem așezați la aceeași distanță față de rezultatul liberei noastre depuneri. Forța acestui depozit de libertate delegată provine tocmai din situarea lui în mijloc, în singurul loc în care, aparținând tuturor, el nu este al nimănui. Doar această constrângătoare neclintire a lui devine o garanție pentru libertatea fiecăruia dintre noi. Legea este constrângerea ca libertate a tuturor în vederea libertății fiecăruia. Formă supremă de a hotărî în privința multora și a tuturor, ea reprezintă mecanismul prin care libertatea își creează condiția gravitațională a exersării ei ca libertate individuală în spațiul multora și al tuturor. Alături de limitele pe care le pune în joc fondul intim-străin și de limita „inventarului posibilităților mele” – câmpul finit de posibilități în care se mișcă alegerea mea (vezi capitolul Elementele fondului intim-străin) – legea este cea de a treia față gravitațională a libertății. Dar spre deosebire de celelalte două, care condiționează libertatea din afara ei (ele pun în joc limite primite, și astfel impuse), legea este singura limită pe care libertatea o întâlnește după ce ea însăși și-a pus-o în cale. Legea este rezultatul libertății care își proiectează singură limita menită să facă libertatea cu putință. Legea este

libertatea care se ia pe sine în proiect în vederea unei îngrădiri eliberatoare, e libertatea care se îngrădește pentru a putea funcționa ca libertate.

Ca lege bună, legea educă libertatea. Ea reface scenariul paideic ca scenariu al puterii la scara unei societăți întregi. Întrucât în ea sânt acumulate depunerile de libertate ale generațiilor succesive, ea este mai liberă – și deci mai puternică – decât fiecare individ în parte. Prestigiul și autoritatea legii vin din gradul de libertate pe care ea îl închide în sine. Tocmai în virtutea gradului său sporit de libertate ea poate să educe și să devină sporitoare. Pentru că în ea este acumulată, prin transferuri succesive, libertatea multora și a tuturor, ea poate, la rândul ei, să transfere libertate. Hotărând în privința tuturor, fiind „cea mai liberă“, ea dă tiparul libertății și conturul pe care trebuie să-l aibă un eu pentru ca să poată apoi hotărî singur. Adevărata lege hotărăște în vederea hotărârii tale. Ea ne formează în vederea libertății, și nu a supunerii, și dacă ne supune o face în vederea libertății noastre. O societate este liberă atunci când ne conduce pe toți până la punctul în care, la rândul nostru, devenim liberi și sântem capabili să ne creem un destin. O societate este liberă atunci când formează euri apte să se hotărască și nu doar să fie hotărâte. Orice societate așezată pe legi bune dă hotare fiecărui eu – îl „hotărăște“ –, pentru ca apoi, prin hotărârile sale, el să aibă ce depune „la mijloc“, în zestrea de libertate impersonală a unei societăți. Când acest dublu transfer de libertate se blochează, o societate își pierde libertatea. O societate este neliberă când cei care o alcătuiesc nu mai primesc și nu mai dau libertate.

Cine dintre noi n-a cunoscut măcar o dată în viață splendoarea istoriei care se face peste capetele noastre? De-abia atunci simțim cât e de mare umbra de nefericire care se profilează la orizontul fiecărei alegeri hărțuite de teama unui pariu pierdut. Nu aspirăm oare cu toții în secret să fim scutiți de darul incomod al deciziei, cu care cel mai adesea nu știm prea bine ce trebuie să facem? Și nu este tocmai copilăria, în care greul hotărârilor se ia peste capetele noastre, vârsta fericirii uitate? De ce să trăim atunci crispați în raza obligației de a ne da un destin? Și de ce să trebuiască să răspundem pentru folosirea unui dar pe care nu l-am așteptat și despre care nimeni nu ne-a întrebat vreodată dacă vrem să-l primim? Din toate punctele de vedere este mai comod ca altul să hotărască pentru noi și să ne dea, în schimbul renunțării la povara libertății, porția noastră de destin. Că această porție nu e chiar cea sperată? Dar în așteptarea părintelui cel bun, ne putem oricând mulțumi cu cel care acceptă să preia rolul despovăririi noastre și care

rămâne un părinte, chiar dacă, hotărând pentru noi, pedepsește, terorizează și uneori omoară.

Dar există acest altul? Există altul care să facă în locul nostru ceea ce noi înșine nu vrem să facem pentru noi? Există altul care să se ia și să ne ia atât de tare în serios, încât să vrea să ne dea hotărele pe care noi, din teamă, prostie ori lene, nu vrem sau nu sântem apți să ni le dăm? Care să excite în noi frica de destin și să întrețină, mereu vie, nevoia ca altul să hotărască pentru noi? Care să spună: „Se dă destin. Veniți să vă luați destin...“? Un altul care, speculând incapacitatea noastră de a hotărî, să ne facă să ne întrebăm înfricoșați: „Dacă nimeni nu va mai hotărî pentru noi?“

Ori de câte ori se ivește cel dispus să hotărască pentru mulți și toți din exces de libertate, el este precedat de cei dispuși să se supună din frica de destin. Aceștia îl creează pe primul. Este nevoie mai întâi să apară vidul hotărârii proprii pentru ca el să poată fi umplut de înclinația altcuiva de a decide în exces. E nevoie ca frica de destin a celor mulți să se întâlnească în chip armonios cu excesul de libertate al celor puțini pentru ca faptul de a hotărî în privința multora să se petreacă altfel decât după scenariul legii. Orice dictatură, ca formă a puterii pervertite și ca maladie supremă a libertății, își află rădăcina în frica de destin și în excesul de libertate care stau la pândă în noi.

Dacă toți oamenii sânt „liberi de la natură“, dacă nimeni nu s-a născut sclav, nu înseamnă că toate exemplarele speciei umane sânt traversate de același elan al libertății. În fiecare dintre noi există un dozaj de elemente care, niciodată același, face ca nici unul din chipurile libertății să nu poată fi asemănat cu altul. Se poate întâmpla ca instinctul libertății să fie atât de anemic în noi, încât fiecare pas pe care trebuie să-l facem în viață să ne pară un calvar. Alegerea poate să capete un asemenea prestigiu în ochii noștri, încât să evităm constant să ne expunem riscului ei. Povara deciziei poate să ajungă atât de mare, încât să nu fim capabili să hotărâm nici măcar în privința noastră. Răspunderea în fața fiecărui gest poate să ni se pară atât de covârșitoare, încât să nu mai ajungem niciodată să întreprindem nimic. Oboseala și lehamitea pot fi atât de mari, încât toate proiectele să ni se pară lipsite de sens. Intuiția posibilului poate să îmi lipsească în asemenea măsură, încât să-mi fie imposibil să-mi evaluez posibilitățile și să-mi construiesc un destin. Pot să-mi propun ținte pe care nu le pot atinge, așa cum pot să n-am curajul de a-mi propune altele care îmi stau la îndemână. Pe scurt, așa cum trupul poate să-mi fie afectat din naștere, pot să stau din

capul locului sub o maladie de destin. – Dimpotrivă, pot să fiu victima unui impetus nestăvilit, să fiu traversat de un neobosit elan al depășirii, în așa fel încât nimic să nu mi se pară îndeajuns de vast pentru a umple ambiția proiectelor mele. Pot să vreau să fac ctitorii cu nemiluita și vastitatea proiectului și a preluării în proiect să meargă de la „mine“ și de la „altul“ până la „mulți“ și până la omenirea toată. Pot să doresc un cântec vast cât lumea și lumea să îmi pară mică pentru nesațul eului meu.

Pe de altă parte, însuși faptul că libertatea se educă implică existența unor grade de libertate diferite și posibilitatea transferului de la „mai mult“ la „mai puțin“. Or, se poate foarte bine ca formarea mea în sfera libertății să fie și să rămână precară, să îmi ignor posibilul sau să am o proastă așezare în orizontul lui și, întrucât cultura proiectului și a alegerii îmi lipsește, să nu știu să îmi adaptez proiectele la condițiile lumii în care trăiesc. Ca unul pe care nimeni nu l-a preluat vreodată în proiectul eliberării lui, eu sânt, firește, cu mult mai puțin liber decât discipolul „celui mai liber“ om sau decât cetățeanul „cele mai libere“ lumi.

Tocmai pentru că libertatea este inegal distribuită și inegal educată, frica de destin se poate întâlni cu excesul de libertate și în felul acesta altcineva, în absența legii bune sau a bunei ei aplicări, poate ajunge să hotărască în privința multora și a tuturor. Când altul ia locul legii și hotărăște pentru toți, el ia răspunderea libertății tuturor și toți poartă răspunderea abdicării de la libertatea lor. În acest caz, delegarea hotărârii nu se mai face în vederea obținerii spațiului real al libertății, ci a evacuării libertății în întregul ei.

Când lucrul acesta se întâmplă, când chipul libertății fiecăruia ia chipul libertății unui singur om și în felul acesta el dispare ca formă originală a libertății, în specia umană își face apariția tiparul. Expresia umană a tiparului este destinul colectiv. Spre deosebire de tiparul legii, care dă formă în vederea libertății, tiparul pe care-l pune în joc destinul colectiv toarnă într-o unică formă tocmai pentru a scuti de libertate. El uniformizează. Destinul colectiv e uniforma unui popor. În destinul colectiv toți se definesc prin altul și acesta, la rândul lui, prin toți. Pentru că nu mai vor să se definească singuri, pentru că nu mai vor să-și dea un hotar, toți cer uniforma proiectului unic și a unicei preluări în proiect. Toți consimt la libertatea unui singur om și acceptă să devină termeni în definirea lui. Ei se definesc prin definiția lui. Abandonarea libertății ia acum forma nevoii de a ți se da un destin. Însă cum în mod individual destinul nu poate fi dat și primit, ci doar construit, el nu se dă decât ca destin colectiv. Destinul colectiv e limita

primită de toți prin mutarea sursei libertății din fiecare și din toți în altul. Nu mai există acum decât „toți” și „altul”. Eu mi-am înlăturat hotarul propriu și nu mai sânt decât prin vastitatea proiectului care nu-mi aparține, dar în care am consimțit să fiu preluat și din care fac parte împreună cu toți. La rândul lui, altul are nevoie de toți pentru a se putea defini. „Toți” sânt mijloace pentru realizarea proiectului lui și el nu poate exista decât în măsura în care îi poate prelua pe toți în proiect. Așa cum „toți” există doar prin el, el nu poate exista fără „toți”. Destinul colectiv este complicitatea dintre cei care și-au concesiionat libertatea și cel care a preluat-o pentru a se defini pe sine și pentru a-i defini pe toți.

Dar această complicitate care stă la baza destinului colectiv atrage după sine răspunderea și vina colectivă. Cei care își concesionează libertatea și o pun în mâna unui singur om răspund de felul în care acesta o utilizează cu consimțământul și în numele lor. Dacă din vastitatea proiectului în care sântem preluați face parte și crima, noi ne definim prin acest proiect și sântem cu toții părtași la crimă. Când un popor întreg hotărăște nu în vederea eliberării, ci a abdicării de la libertate, el răspunde în fața celorlalți și este exclus din Istorie. Istoria este locul libertății popoarelor. Poporul a cărui libertate se reduce la libertatea unui singur om este poporul cel mai sărac în libertate și el nu poate avea și nu poate face istorie. O societate săracă în libertate dispare din Istorie.

ADAOS. Expresia „istoria se face peste capetele noastre”, cât și aceea de „destin colectiv” trebuie înțelese în funcție de prezența sau absența consimțirii.

Un popor poate să se pună în mâna cuiva și să decadă astfel din libertatea lui de bunăvoie. El poate să cultive o mistică a supunerii și să-l aleagă liber pe cel care îi propune idealul ascultării. Pentru că între cel care dă și cel care ia libertatea există o complicitate, cel care dă se recunoaște în cel care ia și el adoră în acesta tocmai chipul pierdut al libertății sale. Pentru că sursa libertății lui s-a mutat în altul, altul este în chip firesc zeificat. El îl numește Führer pe cel care îi conduce viața și care, în locul lui, îi dă un destin. Și el va omorî, dacă acesta îi spune să omoare, și va muri, dacă acesta i-o cere. Destinul colectiv rezultă aici din voluptatea asumării colective a hotarului primit și doar în acest caz, al consimțirii, răspunderea și vina devin colective.

În schimb, când un popor este cucerit și ajunge să primească un destin prin „alegeri nelibere”, însăși calitatea de victimă colectivă îi conferă un

destin colectiv. În acest caz, când un popor își pierde libertatea împotriva voinței sale, răspunderea și vina nu sânt colective și ele revin doar celor care l-au obligat să intre într-un proiect devastator. Eu nu răspund și nu sânt vinovat acum pentru faptul că încep prin a spune ceea ce nu vreau să spun și pentru că termin prin a gândi așa cum ajung să gândesc. Pentru că între mine și cel care mi-a luat libertatea nu există o complicitate, eu îl numesc pe acesta „conducător“ doar în chip silnic și urăsc în el chipul pierdut al libertății mele. Și eu nu sânt vinovat nici dacă termin prin a-l alege liber pe cel care mi-a răpit libertatea, pentru că între timp am devenit victima mutilării care m-a supus.

Deși în ambele cazuri „istoria se face peste capetele noastre“, destinul colectiv este în cele două cazuri diferit: într-unul, el este rezultatul unui dictat dorit, cerut și acceptat; în celălalt, al unuia îndurat. Deosebirea între nazism și comunism este deosebirea între un scenariu masochist și un viol.

PRELUAREA ÎN PROIECT A LIBERTĂȚII. RĂSPUNDEREA ȘI VINA

Spațiul răspunderii este coextensiv cu cel al libertății. De aceea la capătul oricărui discurs despre libertate apare în chip firesc problema răspunderii: liber fiind, ce am făcut eu cu libertatea mea? Eu, ca subiect al libertății mele, am de răspuns la această întrebare. Dar cine pune această întrebare și în fața cui, răspunzător fiind, trebuie să răspund la ea?

Libertatea mi-a fost dată. Dar ea mi-a fost dată în afara oricărui contract. Nu am fost întrebat dacă o primesc și, primind-o, nu am „semnat” pentru primirea ei. În plus, eu nu pot preciza cine anume mi-a dat libertatea; mi-a dat-o desigur „cineva”, dar mi-a dat-o cineva a cărei identitate îmi scapă, așa cum deopotrivă îmi scapă și sensul acestei „donații”: de ce anume acel cineva, pe care nu-l pot determina, mi-a dat libertatea? Ce trebuie să fac cu libertatea care mi-a fost dată? Și atunci, pot eu răspunde pentru ceva care mi-a fost dat fără voia mea și fără să cunosc nici identitatea donatorului și nici sensul donației lui?

Dar, pe de altă parte, a mă sustrage acestei întrebări ar însemna să așez libertatea – și întreaga mea existență – pe terenul lipsei de sens. A recunoaște absurdul conferirii libertății mă poate desigur absolvi de obligația de a da un răspuns, și astfel de a fi răspunzător. Și totuși, caracterul necesar al acestei conexiuni – între donație, donator și sensul donației – mi se impune, nu-mi dă pace și mă constrânge să mă gândesc la existența unui sens și la obligația de a furniza un răspuns. Dacă, în ciuda absenței unui contract și a ignoranței mele, se așteaptă de la mine un răspuns? Dacă, negândindu-mă la acest răspuns și nefiind pregătit să-l dau, voi fi vinovat? Probabilitatea vinii și teama de a nu avea ce răspunde în eventualitatea punerii acestei întrebări (în circumstanțe care îmi sânt total necunoscute) mă fac să mă gândesc că e bine să fiu oricând pregătit să răspund întrebării: „Ce ai făcut cu libertatea pe care ți-am dat-o?” Existența lui Dumnezeu se impune astfel ca sursă a libertății mele și ca instanță față de care trebuie să răspund pentru felul utilizării acestei libertăți. Abia pe linia răspunderii și a vinii eu preiau în proiect libertatea însăși. Problema răspunderii și a vinii este problema libertății care se ia pe sine în proiect. Eu cobor, pe linia răspunderii și a vinii, către sursa libertății și răspund în fața

acestei surse, pe care o numim Dumnezeu, de felul în care, în lumina libertății, arată existența mea. Cu problema răspunderii este în joc chipul existenței mele: este imposibil să fiu indiferent la felul cum arată acest chip.

Dar cu gândul că acel care mi-a dat libertatea îmi pune întrebarea privitoare la existență, eu nu mă pot împiedica, la rândul meu, să-mi pun această întrebare: „Ce am făcut cu libertatea pe care am primit-o? Ce am făcut din viața mea, primind această libertate?” De astă dată eu, cel care a primit libertatea, sânt cel care pune întrebarea, și răspunsul îl aștept, firește, de la mine. Acum sânt răspunzător nu față de sursa libertății mele, ci față de mine însumi. Răspund pentru fiecare alegere pe care am făcut-o, deoarece consecința fiecărei alegeri se răsfrânge nemijlocit asupra vieții mele. Viața mea, singura pe care o am, îmi pune acum întrebarea, iar eu, ca răspunzător, trebuie să fiu pregătit să răspund de ce chipul vieții mele arată așa și nu altfel. Când aleg, eu nu aleg între mai multe feluri de mâncare, ci între mai multe șanse de viață, și de aceea am conștiința urmărilor și deci a răspunderii mele în fața vieții pe care mi-o joc.

În sfârșit, în măsura în care alegerile mele îi implică pe alții, fie prin consecințele lor punctuale, fie prin înscrierea mea liberă într-o normă, într-o lege, în genere într-un contract, eu pot fi tras la răspundere de alții. Alții pot să mă întrebe, în virtutea unor reguli de conviețuire, de ce, în numele libertății mele, am făcut sau nu am făcut cutare lucru. Alții nu pot să mă întrebe ce am făcut cu viața și cu libertatea mea în ansamblul lor (pentru că nu ei mi-au dat libertatea și pentru că nu ei suportă ansamblul consecințelor ei), ci de ce nu mi-am respectat obligațiile la care am consimțit și care sânt condițiile („limitele“) sociale de exersare ale libertății mele. În spațiul social, alții mă întreabă în privința unei porțiuni a vieții, pe care, în virtutea unui contract scris sau nescris, am angajat-o în această întrebare și în obligația unui răspuns.

În toate aceste ipostaze ale răspunderii sânt confruntat cu trei instanțe care întreabă și față de care sânt răspunzător: alții (societatea); eu, ca primitor al libertății și ca modelator al eului meu; Dumnezeu, ca donator al libertății și ca sursă a ei. În primul caz întrebarea poartă asupra unuia sau altuia dintre aspectele libertății mele, în celelalte două, asupra vieții mele și a utilizării libertății în ansamblul ei. Evident, în toate trei cazurile eu sânt singurul care e chemat să răspundă, iar în al doilea caz întrebătorul, obiectul întrebării și cel ce răspunde se identifică în persoana mea: eu întreb și eu răspund privitor la mine însumi.

Alegerea, ca esență a libertății, comportă un risc: orice alegere poate fi bună sau rea, ea poate atrage după sine reușita sau eșecul. În inima însăși a libertății se află riscul și de aceea, cu fiecare ipostază a răspunderii, se află în joc ceva.

În cazul răspunderii sociale este în joc onorabilitatea mea. Profesional, etic ori juridic pot reuși sau pot da greș, pot fi deci stimat, mă pot bucura de considerație în ochii celorlalți sau, dimpotrivă, pot să îmi pierd fața în ochii lor și să mă acopăr de rușine. În joc, în acest caz, este onoarea mea profesională, morală și civică; sânt ireproșabil profesional sau, dimpotrivă, prost cotate; sânt un bun părinte, un bun fiu, un bun cetățean sau, dimpotrivă, nu-mi onorez obligațiile morale, nu-mi educ copiii, mă dezinteresez de soarta celor apropiați, îmi este indiferentă suferința celor din jur; ignor obiceiurile locului și încalc normele și legile țării mele, fur, omor, dezertez. – În toate aceste cazuri în joc este respectabilitatea, iar nereușita ia forma dezonoarei. Când, la întrebarea pe care mi-o pun alții (societatea, opinia publică) privitor la felul în care mi-am folosit libertatea, răspunsul meu este nesatisfăcător – și deci sânt vinovat –, pedeapsa pe care o suport este tocmai desconsiderarea socială. Proasta alegere sau nereușita (eșecul) sânt plătite aici sub forma unei sancțiuni profesionale (sânt retrogradat sau îmi pierd slujba), etice (oprobriul) sau a uneia juridice (de la amendă până la pedeapsa penală). Proasta folosire a libertății în spațiul social poate fi sancționată la limită cu suprimarea libertății, dacă nu cu suprimarea vieții înseși.

În cazul în care sânt singur cu mine, față în față cu viața mea, și sânt chemat (de către mine însumi) să răspund ce am făcut din ea, în joc este împlinirea ei ca proiect unic, realizarea ei ca destin. Am fost oare capabil, prin suita alegerilor mele, să-mi creez o identitate satisfăcătoare? Am fost oare capabil, prin felurile succesive în care m-am de-finit, prin „hotarele” și hotărârile mele, să obțin coerența unui destin? Sânt mulțumit de felul în care am administrat lotul finitudinii mele, de felul în care mi-am onorat proiectele și mi-am realizat posibilitățile? Mi-am folosit oare toate posibilitățile și tot potențialul meu de libertate? Am devenit „cel mai liber”? – În acest caz, când eu mă convoc pe mine pentru a răspunde în privința mea, riscul este neîmplinirea, eșecul vieții mele, iar pedeapsa pe care o suport este căderea într-o maladie de destin: lenea, impostura, ratarea, bovarismul etc. Dezonoarea, desconsiderarea nu vin din partea altora, ci din partea mea: mă desconsider, nu mă pot stima pentru felul în care „mi-am

jucat“ viața. Lotul meu devine regretul (pentru ce n-am făcut și pentru ce aș fi putut face altfel) și disperarea (legată de gândul că este prea târziu pentru a mai îndrepta ceva și că, fiind vorba de o singură viață, nu mai e nimic de făcut). Proasta folosire a libertății în spațiul eului meu poate fi sancționată la limită cu sinuciderea: pentru că nu mai pot suporta spectacolul propriei mele neîmpliniri, eu, ca judecător al meu, mă condamn pe mine la moarte.

În cazul în care sânt față în față cu sursa libertății mele și când acel „cineva“, care mi-a dat libertatea și pe care nu îl pot determina ca cineva, mă cheamă să răspund ce am făcut cu libertatea pe care el mi-a dat-o, în joc este mântuirea mea ca absorbție în esența eternă a libertății. Am fost oare capabil, prin suita alegerilor mele, să dau o folosință convenabilă donației divine care este libertatea? Am recunoscut riscul care se ascunde în folosirea libertății, puțința de a o folosi în egală măsură în vederea binelui și a răului? Lăsat pe mâna mea, ce am făcut precumpănitor cu acest instrument divin: binele sau răul? Cum l-am folosit în raport cu mine și în raport cu alții? M-am gândit, folosind libertatea, la sursa donării ei? Am știut că răspunderea supremă, folosindu-mi libertatea, nu o am nici față de alții, nici față de mine, ci față de cel care mi-a dat libertatea? M-am pătruns, folosind-o, de duhul ei? – În acest caz, când Dumnezeu mă convoacă pentru a răspunde în privința lui ca sursă a libertății mele, riscul nu mai este nici dezonoarea, nici neîmplinirea, ci damnarea, iar pedeapsa pe care mi-o atrag, pentru vina de a nu fi recunoscut în mine esența divină a libertății, este suferința eternă („iadul“).

În toate aceste trei scenarii ale răspunderii și vinii avem de-a face cu o instanță care întreabă, care judecă și care, dacă e cazul, hotărăște pedeapsa; și cu o instanță care răspunde și care, în consecință, are conștiința răspunderii, a riscului, a vinii, a pedepsei și care, deci, se teme. Întrebarea și răspunsul poartă de fiecare dată asupra felului în care eu mi-am utilizat libertatea. Aria libertății asupra căreia mi se cere de fiecare dată socoteală, precum și aria răspunderii (direct proporțională cu cea a libertății), sânt diferite de la un scenariu la altul, după cum natura celui care întreabă și a judecătorului, condițiile interogării, riscurile, vinile, pedepsele și teama diferă, de la un caz la altul, în chip semnificativ.

În primul caz, în cel al răspunderii sociale, întrebătorul e bine determinat, întrebările și circumstanțele în care ele sânt puse sânt precise, răspunsurile trebuie să fie și ele la fel, aria libertății e bine circumscrisă și răspunderea e punctuală, riscurile, vinile și pedepsele sânt concrete. Teamă,

la rândul ei, e bine conturată, pentru că riscul și, eventual, pedeapsa sânt iminente și pentru că libertatea e trăită în consecințele ei imediate. Cei care mă întreabă și care mă trag la răspundere pot fi, în acest caz, familia, prietenii, colegii, șeful meu, un tribunal, „lumea“ („ce va spune lumea?“) – o instanță morală sau una juridică. În toate aceste situații risc să-mi pierd slujba, să-mi atrag mustrarea cuiva, să-mi pierd cinstea, să fiu ocolit, să fiu izolat sau să fiu exclus din comunitate. Și eu mă tem în imediat de aceste lucruri care, toate, au concretețea și evidența lor și care angajează de fiecare dată un aspect bine determinat al libertății mele.

În cel de-al doilea caz, instanța care întreabă sânt eu sau, mai degrabă, „conștiința mea“, a cărei identitate nu are precizia celei a prietenului care îmi cere socoteală, a șefului meu sau a judecătorului care mă întreabă, de pildă, în ce circumstanțe am făcut un accident. „Conștiința mea“ este o instanță neclară, care apare când și când, de cele mai multe ori în chip neașteptat și la răstimpuri nebanuite. Aria libertății asupra căreia sânt interogată e în schimb cu mult mai vastă – ea se întinde asupra întregii vieți pe care am ajuns să o parcurg – și aria răspunderii și a riscului la fel. Dar toate, lărgindu-și cuprinderea, se estompează, sânt greu focalizabile, pentru că libertatea, răspunderea și riscul își pierd contururile în amalgamul de alegeri care alcătuiesc parcursul unei vieți. La fel, stabilirea vinii (căderea din posibilul meu) este problematică, răspunsurile se transformă în invocare de circumstanțe și în justificări, sentința și pedeapsa se pot amâna, recursul la înțelegerea judecătorului este oricând posibil, teama, la rândul ei, e teamă amânată. Evaluarea a ceea ce aș fi putut cu adevărat realiza – evaluarea posibilităților proprii – e greu de făcut și ratarea este de aceea mereu negociabilă. Impostura, la rândul ei, este oricând discutabilă pentru că, privind în jur, vom vedea că cei mai mulți sânt așezați în viață peste posibilitățile lor. Disprețul de sine poate și el să întârzie să apară, pentru că dacă există oameni pe care îi admirăm pentru ceea ce au știut să facă în viața lor, vom găsi oricând mai mulți pe care să-i disprețuim pentru că nu au făcut cât noi. Libertatea și răspunderea, oricât de mare ar fi cuprinderea lor – ele îmi angajează întreaga viață și eu răspund acum de tot, pentru că tot ce am ales și am făcut mă formează –, nu sânt trăite în consecințele lor imediate, ci în perspectiva unui sfârșit cu care deocamdată nu sânt confruntat.

În cel de-al treilea caz, în care îmi joc nu viața, ci eternitatea, nu împlinirea sau ratarea, ci mântuirea sau damnarea mea, cel care pune

Întrebarea și mă judecă se pierde într-o indeterminare supremă. Cu cât sânt mai mari miza, răspunderea și vina, cu atât instanța interogativă îmi este mai neclară. La drept vorbind, eu nu mi-l pot reprezenta nicicum pe cel care mă întreabă, așa cum nu-mi pot reprezenta circumstanțele interogării și așa cum criteriile de judecare îmi rămân neștiute. Pedepsa, oricât de strivitoare ar fi, nu poate, la rândul ei, nici măcar să fie imaginată, iar teama, pe măsura pedepsei, rămâne totuși să plutească în necunoscut. Răspunderea suferă aici o ruptură de nivel, pentru că libertatea, confruntată cu sursa ei, este trăită în consecințele ei infinite, care nu se mai înscriu în planul unei vieți și într-o limită umană, ci în suprauman. Totul se mută în „irealitate“ sau într-o realitate în care datele problemei se modifică fundamental: cel care întreabă nu are chip, iar eu, care voi fi chemat să răspund, am ieșit din limitele vieții în care obișnuiam să fiu întrebat și să răspund. Cine sânt „eu“ în condițiile în care totul se mută „în altă parte“, pe un alt tărâm, ale cărui „contururi“ sânt imposibil de trasat?

În această a treia ipostază a răspunderii, eu care sânt chemat să răspund nu mai sânt decât libertate; eu nu mai sânt și nu mai sânt întrebat decât în postura de purtător al libertății primite. Printre elementele fondului intim-străin se află, desigur, libertatea, dar nu se află și iubirea de libertate. Cel ce mi-a dăruit libertatea nu-mi dictează și atitudinea față de ea. Răspunderea la acest nivel are sens tocmai în măsura în care raportarea mea la libertate nu este predeterminată, ci este ea însăși un moment al libertății mele: eu pot să onorez darul libertății și să-l utilizez la nivelul sursei și al dăruitorului lui sau pot, dimpotrivă, să-l folosesc în silă sau să-l folosesc pentru a face răul și pentru a întoarce spatele sursei libertății. Eu pot să folosesc acest dar în chip iresponsabil, să nu răspund deci exigențelor esenței lui. Vina, adevărata vină în acest caz, este tocmai căderea din răspunderea supremă: răspunderea pe care o am față de propria mea libertate. Suprema răspundere este preluarea în proiect a libertății înseși. Iar preluarea în proiect a libertății înseamnă: a-i resimți natura de dar, și nu de povară; a-ți pune întrebarea cu privire la sursa ei și la dăruitor; a-ți pune întrebarea privitoare la utilizarea ei; și, mai presus de orice, a iubi libertatea.

„A iubi libertatea“ nu înseamnă aici a iubi acel elan insurecțional care face ca indivizii și popoarele să se ridice împotriva celor care le-au răpit libertatea. Pentru ca acest sens al iubirii de libertate să fie cu putință, trebuie mai întâi să existe iubirea de libertate: eu pot să mă mut, cu hotarele mele, în ceva care nu are hotare; eu pot să mă mut în ceva vag. Pentru că există

iubire de libertate, eu pot să mă transpun în calitatea de om și în oamenii toți. Pentru că există iubire de libertate, eu pot să mă mut în moarte, în iubire și în libertate. Pentru că există iubirea de libertate, eu pot să las în urmă toate determinările fondului intim-străin și să ajung la indeterminarea „om“ și, în cele din urmă, la suprema limită care este purul „a fi“. Pentru că există iubire de libertate, eu pot să mă transpun în ceva care nu are chip, în sursa libertății mele, în răspunderea maximă și în teama de judecata extremă. Pentru că există iubirea de libertate, eu pot să triumf, cu vagul meu, asupra a tot ceea ce, prin fiecare determinare a ființei mele, mă fixează și mă face să întârzi în precis.

Epilog

Nu ne temem niciodată de vag, ci doar de precis. Îmi imaginez un omuleț care îmbracă o togă și care îmi rostește sentința. Totul aici e precis: judecătorul, vina, sentința. Răspunderea mea este de asemenea precisă, dar e mică, iar consecințele nu sânt ultime. Și totuși teama mea e teribilă și fac tot ce pot pentru a nu ajunge în fața omulețului în togă. – Stăm față în față cu viața noastră sau cu cel care ne-a făcut concesia libertății. Totul aici e vag: judecătorul, vina, sentința. Dar răspunderea aici este maximă, iar consecințele sânt strivitoare. Și totuși aici teama rămâne, la rândul ei, vagă. Ne temem mai mult de judecătorul de cartier decât de Judecătorul Suprem. Sântem gata să riscăm oricând damnarea în locul unei condamnări de câteva luni.

Această carte despre limită este o apologie a vagului. Lucruri vagi, poate cele mai vagi, sânt omul, Dumnezeu, libertatea. Vagul este opusul precisului. Vagul este ceea ce rămâne după traversarea unui spațiu populat cu limite. Limita îl închide pe om mai întâi în spațiul precisului. Problema este cum să parcurgem apoi treptele precisului, pentru a ajunge la lucrurile vagi.

ANEXE

SEMANTISMELE RADICALULUI *PER- ȘI COMPLEXUL PERATOLOGIC

În limbile indo-europene în general și în cea greacă în special, radicalul *per- deține un loc extrem de important. Dar în ciuda mării sale productivități, deci a diversității formelor create pe acest radical, coerența sensurilor sale este remarcabilă. Vastele familii de cuvinte create pe acest radical implică toate, în cele din urmă, ideea înaintării, a faptului de a tinde către un capăt, a pătrunderii până la un punct final, a străbaterii. Verbele, substantivele, adverbele și prepozițiile născute pe radicalul *per- alcătuiesc o întreagă constelație lingvistică, care diversifică în toate direcțiile posibile acest nucleu semantic. Drept care punctul de unde începe mișcarea, direcția mișcării, apoi mișcarea însăși între punctul de pornire și capătul vizat, deci parcursul ca atare, substratul lui material – natural sau artificial –, în sfârșit capătul sau limita mișcării ca reper principal (resimțit ca „dincolo“ în raport cu porțiunea care-l desparte de punctul de plecare) – toate aceste momente logice pe care le presupune împlinirea unei mișcări de avansare către un punct determinat sânt prezente în semantismul cuvintelor ce aparțin familiilor create pe radicalul *per-.

Mai e cazul să subliniem ce loc de excepție a putut căpăta acest scenariu lingvistic în viața unui popor ca cel grec? Itineranța grecului, într-o vreme când mijloacele de strămutare erau mediocre, a fost prodigioasă. Sofiștii peregrinau dintr-o cetate în alta, aventurierii politici de tipul lui Alcibiade parcurgeau de mai multe ori într-o viață distanța între Grecia, Asia Mică și sudul Italiei. Coloniștii traversau marea, „roind“ în cele mai neașteptate direcții. Această mobilitate geografică s-a cuplat cu una a spiritului, și nu este de mirare că limba, care este martorul cel mai fidel al experiențelor de viață ale unui popor, a înregistrat-o în toată amplitudinea ei.

Era însă firesc ca, dată fiind semnificația pe care o avea marea în viața poporului grec, scenariul lingvistic al lui *per- să fie, în limba greacă, unul preponderent maritim. Punctul de pornire este îndeobște coasta, parcursul este marea, limita mișcării este malul opus, „dincolo“-ul este regiunea care începe pe „țărmul celălalt“. *Per- este, de aceea, preponderent inclus într-un vocabular care dezvoltă o strategie a navigației. Până și verbul „a vinde“ (perao), care la prima vedere nu are nimic comun cu un verb de mișcare,

aparține formațiunilor în *per-, pentru simplul motiv că la greci „vânzarea“ era o operațiune legată nemijlocit de traversarea mării, era o desfacere a mărfii „pe țărmul celălalt“.

Să examinăm, în primă instanță, câteva familii de cuvinte create pe radicalul *per- și născute în nemijlocită legătură cu marele semantism al deplasării maritime.¹ Iată, mai întâi, grupul care dezvoltă un semantism al limitei. Substantivul peras (hom.: peirar, posthom.: peiras) înseamnă „capăt“, „limită“, „extremitate“¹; verbele denominative sânt peratoo, „a limita“, la pasiv (peratoomai) însemnând, desigur, „a lua sfârșit“, „a se termina“, și peraino, „a împlini, a duce la capăt“ (la pasiv „a fi împlinit, limitat“).

În cele ce urmează ne vom opri pe larg asupra substantivului peras ca fiind cuvântul central al acestei familii, atât prin vechimea sa (homerică), cât și prin bogăția nuanțelor sale și a contextelor în care apare.

În Metafizica¹, Aristotel dă o definiție a lui peras din care rezultă că acesta desemna un concept de identitate spațială a lucrurilor. Însă în primă instanță – deci la Homer, Hesiod, Alcman, presocratici – cuvântul apare legat mai ales de noțiuni referitoare la corpuri ale căror proporții depășeau puterea de cuprindere a omului: ta perata erau limitele presupuse și deduse, limitele pământului, ale mării, ale cerului, ale astrelor, ale universului însuși, deci limitele care făceau parte din recuzita teoretică a unor cosmologii forjate pe baza imaginației. Întrucât nu puteau fi experimentate direct, ele erau „cunoscute“ prin delegație: parcurgerea unor suprafețe de asemenea proporții nu stătea decât în putința zeilor. De aceea, în două din locurile unde apare în Iliada², cuvântul face parte din vocabularul zeilor. În primul caz, Zeus vorbește cu Hera: „...chiar de te-ai duce până la hotarele ultime ale pământului și mării (peirata gaies kai pontoio), unde sânt ținuiți pe veci Iapet și Cronos...“ Iapet și Cronos reprezintă personificarea unor borne care marchează limita ultimă a teritoriului oikoumene-i, iar după opinia cosmologului homerizant Crates din Pergamon, cei doi poli ai pământului³, dincolo de care începea regiunea Tartarului, cu straturile sale de aer dens, rece și stăpânit de întuneric. În celălalt loc homeric menționat, Hera se adresează Afroditei: „Mă duc până la hotarele pământului fecund (peirata gaies), să-l văd pe Okeanos, tatăl zeilor...“ Aici, Oceanul, deci fluviul care în viziunea homerică înconjura pământul și care, ca element al umedului, este o arche a neamului zeiesc (și astfel a întregului univers)¹, apare ca limita ultimă, despărțitoare a ființei de neființă.

Aceeași imagine, suportând modificări doar la nivelul unor detalii de imaginație, este prezentă și la Hesiod². „Sursele și extremitățile tuturor elementelor“ (panton pegai kai peirata) – deci ale pământului, Tartarului, mării și cerului – converg într-un unic punct, dincolo de care se deschide „prăpastia imensă“ (chasma mega), imaginea poetică a vidului sau a neființei, care nu poate fi străbătută nicicum, de vreme ce nu cunoaște limite³.

Despre o „limită a pământului“ (peiras gaies), „cea de sus“ (tode ano), este vorba și la Xenophan⁴, și ea rezultă din întâlnirea pământului cu „aerul“, constituindu-se deci ca linie a orizontului, „vizibilă la picioarele noastre“ (para possin horatai).

Expresia ek peraton gas (respectiv ek peraton ges), ab ultimis seu extremis terrae finibus et limitibus⁵, apare și la Alceu⁶, respectiv la Thucydide⁷, dar spre deosebire de cazurile anterioare, în care „limita“ este prezentă în cadrul unei gândiri cosmologice pozitive, preocupată deci de limitele reale ale corpurilor planetare, aici ea devine un indice poetic al depărtării. Pentru Thucydide, perșii, întrucât sânt o apariție insolită față de raza geografică pe care se mișcau grecii în mod obișnuit, par să vină de la „capătul lumii“, la fel cum misteriosul personaj al lui Alceu, cu sabia sa de aur și de fildeș, se desprinde din alt spațiu decât cel al experienței curente, își are obârșia în ținuturi necunoscute, a căror depărtare e sugerată poetic prin referirea la „capetele pământului“.

Dar și această utilizare a lui perata ges ne arată, deopotrivă, în ce măsură cuvântul peras se aplică primordial la o limită care nu poate fi experimentată nemijlocit și care, ca atare, nu poate fi decât presupusă și dedusă. În același sens, Parmenide¹ vorbește despre „limitele astrelor“ (perat' astron) păzite de un cer „atotcuprinzător“ și constituindu-se el însuși ca „limită supremă“ a lumii.²

Însă „limita“ care strânge toate aceste elemente laolaltă, creînd astfel un întreg armonic, un kosmos, deci un univers structurat și ierarhizat, în care toate celelalte elemente cu limitele lor sânt incluse ca părți ale unicului întreg, apare pentru prima dată la Pythagora³, și ea se constituie ca graniță absolută care desparte spațiul finitului de ne-limitat (apeiron). Ca atare, expresia „limita universului“ (peras kosmou) survine apoi în legătură cu Empedocle¹, și imaginea aceasta ne apare ca definitiv constituită în cadrul viziunii cosmologice eline într-un text mai târziu, aparținând lui Epicur, în care limita este elementul fundamental al definiției cosmosului.²

Era desigur firesc ca în vocabularul filozofic peras să ajungă să desemneze limita corpurilor în general. Aristotel relatează că la pitagoricieni se vorbește despre „limitele corpului“ (ta tou somatos perata), alcătuite din suprafață, linie și punct³, iar în Menon, figura (schema) este definită ca „limită a corpului solid“ (peras stereou)¹. La fel, când discută despre locul pe care îl ocupă un corp, Aristotel îl identifică cu acela care este marcat „de suprafață și de celelalte limite“ (epiphaneias kai ton loipon peraton).²

Este esențial să înțelegem însă că peste tot în aceste cazuri limita nu este suprafața goală a corpului, care îl caracterizează în inerția exteriorității sale și îl face distinct, la nivelul acestei exteriorități, de celelalte corpuri. Limita este proiecția exterioară a interiorității corpului, identitatea corpului care se dezvăluie, devenind vizibilă. Acesta este și motivul pentru care Aristotel distinge limitația (to peperanthai) de contact (to haptesthai), arătând că prima reprezintă o repliere a corpului asupra lui însuși, păstrându-l în puritatea ireductibilității sale, în timp ce contactul îl menține în relativ și exterioritate.³ Limita desemnează, într-adevăr, punctul (linia, suprafața) extrem, dincolo de care corpul încetează să fie ceea ce el este. Ea este echivalată cu sfârșitul, dar un sfârșit resimțit ca împlinire a unui lucru și deci, totodată, cu locul de unde el abia începe să fie ceea ce este. De aceea, acest tip de ontologie primară legată de limită dezvoltă un tip de dialectică în care sfârșitul se confundă cu începutul pentru a trimite direct la identitatea corpului. În acest sens trebuie să înțelegem determinarea lui peras ca sfârșit – care stăruie în toate nuanțele termenului și în toate contextele în care acesta este prezent – indiferent de faptul că este vorba de sfârșit ca opus începutului, de sfârșit ca împlinire, de sfârșit în spațiu (extremitate), de sfârșit în timp sau de sfârșit ca punctul suprem la care poate ajunge o activitate (culme, perfecțiune).

Acestea sânt cele patru linii semantice ale radicalului *per- pe care le reținem pentru analiza noastră. Este și limita aici (peras), și parcursul între limite (poros), resimțit ca depășire a unui obstacol și ca pășire dincolo (peran), și este, în sfârșit, experimentarea (peira) limitei, „încercarea“ ei, care îmbrățișează toate celelalte momente și le trimite pe toate la idee. Să numim sistemul de relații care se nasc între aceste elemente complex peratologic și să vedem în ce măsură poate el depăși interesul pe care îl suscită în mod obișnuit o simplă analiză semantică. În ce măsură semantismele radicalului *per- trezesc o rezonanță în idee, care nu a fost

pusă până acum în valoare? Și în ce măsură acest lucru ne va da dreptul să vorbim despre o adevărată aură metafizică a complexului peratologic și, în cele din urmă, despre o peratologie?

Limita, mai întâi. Eminența ei ontologică este atât de mare, încât putem spune că inexistența limitei exclude nu numai orice discurs ontologic, ci însăși existența ființei ca atare. Limita este un principiu de organizare care explică deopotrivă identitatea lucrurilor și existența oricărui univers cosmic în general.

Am văzut că, în principal, peras semnifică limita neutră de tip fizic. Ca limită a corpurilor în general, limita este un concept de identitate și nu e de mirare că, în analiza pe care o face lui peras, Heidegger¹ arată cum abia prin prezența limitei se poate face pasul decisiv de la ne-ființă la ființare. Un lucru începe să fie, „intră în prezență“, din clipa în care se împlinește înăuntrul propriilor sale limite. Atingerea limitei proprii este mișcarea suverană pe terenul finitului, este dobândirea acelui statut ontologic în virtutea căruia lucrurile sânt identice cu sine și diferite față de celelalte. Un lucru își capătă o identitate tocmai pentru că poate sfârși undeva, tocmai pentru că își atinge capătul în propria sa limită. Iar ca un atare sfârșit benefic, care deschide către regula identității, limita devine suprema formă a împlinirii, peras devine telos.¹ Peras-limită, telos-capătul ca împlinire și morphe-forma sânt pentru Heidegger cele trei cuvinte care, în gândirea elină, con-lucrează la determinarea oricărui Sein des Seienden, a „ființei oricărei ființări“.2

Însă peras gândit într-un context atât de abstract – ca limită a corpurilor în general – apare în gândirea greacă doar târziu, la câte un sofist ca Prodicos, la Platon sau la Aristotel. În primă instanță, grecii au gândit limita într-o formă care se situează la jumătatea drumului între intuiție și abstracție, deci ca limită care, deși concretă, nu putea fi experimentată sub forma unei percepții directe și simultane. Acesta este – am văzut – cazul limitei ca limită a corpurilor mari, ca perata ale pământului, astrelor, mării, bolții cerești, universului sau ca limite ale Ființei, „intuită“ în parmenidiana ei sfericitate atotcuprinzătoare. Și totuși, încă în această fază, procesul identificării prin limită, a acelei heideggeriene „țineri laolaltă ferme“ prin care orice ființă se împlinește și „intră în prezență“, este evident și ușor de urmărit. La Parmenide, to eon, ființa, se determină prin caracterul constrângător al limitelor, calitatea lor de „înlănțuitoare“ fiind subliniată în două rânduri: ființa este „nemișcată“ în „limitele unor teribile legături“ (B

8, 26) și „Necesitatea necruțătoare o ține în lanțurile limitei“ (B 8, 30–31). Existența acestei „limite ultime“ (peiras pymaton; B 8, 42), care înconjoară ființa înlănțuind-o, este o garanție a faptului că ea este împlinită (tetelesmenon; B 8, 42), isprăvită, și nu ateleuteton, „neisprăvită“ (B 8, 31). Și întrucât este împlinită „asemenea masei unei sfere bine rotunjite“ (B 8, 43), deci „în toate părțile ei deopotrivă cumpănită față de mijloc“ (B 8, 44), ea devine suprema formă a identității obținute prin limită. Aici nu este vorba deci de tristețea mărginirii, ci, dimpotrivă, de satisfacția unei împliniri. Dacă în orice sferă există o beție a limitei, atunci în ființa parmenidiană, această uriașă monadă cosmică, este vorba de însăși bucuria finitului celebrată la scară cosmică.

Se vorbește îndeobște despre proasta întâlnire pe care grecii au avut-o cu infinitul.¹ Acest lucru nu se referă, desigur, la faptul că ei nu ar fi avut capacitatea de a concepe posibilitatea infinitului, cât la atitudinea care rezultă dintr-o excelentă întâlnire cu limita. Dacă existența limitei reprezintă suprema garanție a ființei, atunci înseamnă că absența ei, nelimitatul deci, este expresia neființei înseși, a nimicului pur. Este ceea ce se afirmă în mod explicit într-un text atribuit lui Aristotel (inclus atât de Bekker în ediția aristotelică, cât și de Diels în fragmentele presocraticilor), care, deși considerat de majoritatea comentatorilor ca apocrif, provine totuși din atmosfera gândirii eline și o caracterizează. „Într-adevăr – se spune aici – fără de limite e neființa: ea nu are nici mijloc, nici început, nici sfârșit, nici vreo altă parte, și tocmai așa este nelimitarea; dar ființa nu se poate să fie ca neființa.“¹ Ființa poate fi deci determinată ca „Unu“ și ca „Tot“, și totuși să fie limitată. Pentru că, se argumentează ingenios în același text, „marginea trebuie să mărginească ceva, nu să se mărginească cu ceva... Se întâmplă astfel ca unele lucruri să fie mărginite și să se învecineze cu ceva, altele să fie mărginite, dar să nu se mărginească cu nimic.“¹ Acesta din urmă este însuși cazul sfericeii ființe parmenidiene, iar pledoaria pentru limita care nu este obligatoriu să se mărginească cu ceva este o pledoarie pentru ființa însăși și ea reprezintă totodată o condamnare ontologică a nelimitatului ca trimitând direct la neființă. Din aceleași motive, un alt text aristotelic² (de astă dată autentic) tranșează disputa dintre Parmenide și Melissos în favoarea primului, spunând: „Iată de ce trebuie să credem că Parmenide a gândit mai bine decât Melissos: pentru acesta, nelimitatul e una cu totul, pentru celălalt, totul e limitat, deopotrivă cumpănit față de mijloc.“

Însă cel mai convingător, în perspectiva din care discutăm, ne apare un text al lui Plotin³, în care „limita“ intră în ecuație cu binele, iar „nelimitatul“ în ecuație cu răul.⁴ Punându-și problema să definească „substanța răului“, Plotin pleacă de la observația că răul nu se află „nici în ființe, nici în realitatea care este dincolo de ființe“. Atunci, conchide Plotin, „el există în ceea ce nu este, el are într-un fel forma ne-ființei“. Iar această „formă a neființei“ pe care o îmbracă răul și care-l desparte de bine întocmai precum neființa este despărțită de ființă poate fi sugerată printr-o suită de determinări care țin de însăși substanța răului. „Putem concepe răul considerând că el este față de bine precum lipsa de măsură față de măsură, ca nelimitatul față de limitat, ca informul față de cauza formală, ca ființa care stă veșnic sub lipsă față de cea care-și este suficientă sieși.“¹ În acest sistem de opoziții, se disting clar cele două linii: pe de o parte, [ființa]-binele-măsura-limita-forma-ceea ce este împlinit în sine; pe de altă parte, [neființa]-răul-lipsa de măsură-nelimitatul-informul-neîmplinitul (ceea ce este carent). Măsura, limita, forma și împlinirea aparțin deci ființei, iar în plan etic, binelui; opusele lor aparțin neființei, iar în plan etic, răului. Iar ceea ce nu cunoaște limită și măsură și, ca atare, nu are o formă și este neîmplinit în sine rămâne „mereu nedeterminat“, „cu totul instabil“, „niciodată sătul“ și este de o „precaritate absolută“.

Acest mod de a gândi, formulat în amurgul gândirii eline, este identic cu cel care, la începuturile ei, îl întâlnim exprimat prin intermediul imaginii sferei. În ființa parmenidiană determinată ca masă sferică, noi nu trebuie de aceea să căutăm o reprezentare spațială, ci doar un simbol pentru o gândire care face din limită un principiu ontologic suveran, respectiv o cale către determinarea ființei înseși. Nu numai că peras nu este la greci un concept de rând, dar el reprezintă o modalitate de raționalizare a lumii, bazată pe detectarea elementului primordial al organizării ei. Postularea unei „limite ultime“, a acelui peiras pymaton, nu este rezultatul opțiunii arbitrare sau indiferente pentru o lume a finitului; dimpotrivă, aici este vorba de un spirit care trebuie să cucerească o garanție de inteligibilitate a existenței și, totodată, să consemneze locul de unde ontologia poate începe.

Această funcție ontologic-orientativă a limitei (care deschide totodată către posibilitatea cunoașterii în genere) o vom înțelege mai bine dacă vom apela la un strat semantic al lui peiras, care în ordine istorică este pesemne primul. În Retorica¹, Aristotel ne spune că în limba veche peras, „limită“, era sinonim cu tekmar, „reper“.² Dacă limita conferă identitate unui corp și

determină locul pe care acesta îl ocupă în cadrul ființei, atunci contactul cu limita lui este prima modalitate prin care ființa poate fi ridicată la nivelul cunoașterii.¹ Reperul este limita introdusă într-un scenariu gnoseologic. Însă în cazul corpurilor mari, când limita nu mai poate fi percepută direct, ne aflăm în situația incomodă și paradoxală de a transforma în reper limita unui obiect care cade în afara percepțiilor noastre și care abia urmează să fie cunoscut, prin străbaterea suprafeței care desparte de limitele lui. Grecii au făcut experiența acestei cunoașteri, în care străbaterea apare ca element obligatoriu, sub forma marilor călătorii maritime.

Dar dacă ființa mării nu putea fi cunoscută decât prin străbaterea ei, mai însemna oare atunci că limita ei era dată? Oare nu era ea mereu de atins?

Inclusă în sistemul proiectiv al atingerii, limita nu mai era die vorhandene Grenze, proprie corpurilor perceptibile nemijlocit și simultan, care lânchezesc în imperiul limitelor date și care, pentru cei ce se complac în preajma lor, generează, corespunzător, o mare lene a spiritului. În orice călătorie „planetară“ (planao, „a rătăci din țarm în țarm“), în care era vorba de „limitele mării“ și de „limitele pământului“, grecii erau confrunțați cu ființa unui peisaj a cărui linie de orizont era inexistentă sau care, mai precis, lua forma fictivă a limitei unde marea se întâlnește cu cerul. Acest peisaj care se anulează constant în propria lui ficțiune este resimțit, atâta vreme cât străbaterea nu s-a împlinit, ca obstacol. Obstacolul este deci însăși marea ca spațiu lipsit de repere. În aceste condiții, țarmul ca limită ultimă este țelul nevăzut al unei străbateri care face din chiar acest nevăzut propriul ei reper. El pune în joc cunoașterea paradoxală a unui obiect care este recunoscut în absența cunoașterii lui și care presupune ca prealabilă o cunoaștere ce abia urmează să aibă loc. Ne putem oare imagina cu adevărat cercul vicios la care erau condamnate primele călătorii planetare, unde necunoscutul devenea reper al cunoașterii, de vreme ce reperul însuși se confunda cu limita necunoscută? Dar ne putem oare totodată imagina cât de stimulativă pentru spirit era această situație, în care limita trebuia cucerită printr-un demers indirect, care se confunda cu dinamismul străbaterii, traversării, ba chiar al depășirii spațiului cuprins între limite, de vreme ce, prin însăși mărimea și necuprinderea lui, acesta era resimțit ca obstacol?

Existența unui obstacol care desparte de limita vizată a putut crea cazul particular al unei limite care ia forma lui „dincolo“ și care în felul acesta creează strădania atingerii. În felul acesta, atingerea limitei (peras), care acum se confundă cu „dincolo“ (peran), devine în cel mai înalt grad o

„încercare“ (peira), un experimentum plin de pericula, iar poros, mișcarea către limita vizată și totodată drumul ca substrat material al acestei mișcări, devine strategia depășirii obstacolului care desparte de limită și o transformă în „dincolo“, în obiect al încercării, al limitei de atins.

Trebuie să reținem că în scenariul peratologic căruia încercăm să-i trasăm contururile „dincolo“ nu înseamnă pășirea în regiunea situată în afara limitei, ci limita însăși introdusă în sistemul proiectiv al călătoriei. Limita este țărmul celălalt, regiunea situată „de partea cealaltă“ în raport cu țărmul de pe care călătoria începe. Limita nu este nici o clipă resimțită în negativul ei (și, anticipând, putem spune că la greci ea nu a fost niciodată resimțită astfel), și tocmai de aceea ea nu este de depășit, ci de atins. Determinarea limitei ca „dincolo“ explică de ce depășirea, la rândul ei, nu viza niciodată limita, ci doar obstacolul care desparte de atingerea ei.¹ Depășirea însemna deschiderea căii către atingerea unei limite greu accesibile și, în mod paradoxal, ea devine astfel o modalitate supremă de afirmare a limitei, strădania de a o atinge, și nu de a o contesta. Depășirea ca transgresare a limitelor nu avea la greci nimic din conotațiile eroice pe care noi ne-am obișnuit să i le atribuim în modernitate. Dimpotrivă, în varianta aceasta, depășirea termina prin a întâlni variantele proaste ale lui „dincolo“. Depășirea limitelor unui corp obișnuit echivala cu pierderea identității lui, deci fie cu căderea în „altceva“, fie cu degenerarea în monstruos. Depășirea limitelor Universului echivala cu intrarea în imperiul vidului (to kenon) sau al indefinitului (to apeiron), deci în „dincolo“-ul prost al lipsei de repere. Iar „depășirea“ limitei-reper echivala cu ratarea țelului vizat, cu căderea în „dincolo“-ul prost al rătăcirii. Ciclul întoarcerilor acasă ale eroilor greci după războiul troian, din care episodul odiseic este cel mai faimos, reprezintă în mare măsură povestea unor peregrinări nesfârșite datorate pierderilor repetate ale limitei-reper.¹

Pentru greci, așadar, nu imposibilul depășirii unei limite era un stimulent, ci imposibilul atingerii ei. „Încercarea“ limitei ca limită care trebuie atinsă este elementul dinamic al scenariului peratologic în momentul nașterii lui. Această marcă a începutului va rămâne o constantă în universul spiritualității eline, pe care o vom regăsi deopotrivă în gândirea cosmologică a presocraticilor, în conceptul aristotelic de prudență (phronesis), ca modalitate comportamentală care face din cunoașterea limitelor proprii un reper existențial suprem¹, sau în tragicul elin, pe care

vom încerca să-l explicăm printr-un exces în cultivarea limitei și nu în contestarea ei².

Oare greșim cu ceva sau exagerăm în vreun fel dacă afirmăm că se poate ajunge la intimitatea ființei eline pornind de la felul în care s-au îmbinat elementele obiective și subiective ale semantismelor radicalului *per- într-un complex care, la început, a vizat cucerirea unor limite așezate dincolo de puterea percepției imediate? Pentru lumea spiritului, marile călătorii originare au avut semnificația transpunerii limitelor fizice într-un sistem proiectiv care a făcut cu puțință deschiderea dialogului dintre conștiință și limită. Neutralitatea lumii fizice a fost anulată, în măsura în care ea a devenit obiectul și prilejul unei încercări (peira). De aici și până la conștiința limitelor proprii, dar și a „încercării“ lor, nu mai era decât un pas, care în istoria filozofiei a echivalat cu trecerea de la ontologie la etică și la reflecția în marginea divinului, de la presocratici la lumea tragicilor și a platonismului cu toate deschiderile lui.

Deși în limba greacă peras a fost preponderent invocat ca limită a corpurilor, a pământului, a astrilor, a cosmosului etc.; deși o evoluție a acestui cuvânt în înțelesul de limită pe care omul o resimte în raport cu propria sa ființă nu apare nici în vocabularul tragicilor, nici în cel stoic (unde problematica gândirii ar fi înlesnit oricând o asemenea evoluție), totuși am văzut că în cadrul „complexului peratologic“ se poate vorbi despre o strădanie de atingere a limitei, și astfel despre o atragere a limitei în fața conștiinței. Cuplată cu actul voinței și al conștiinței, limita termină prin a ieși din inerția fizicalului, devenind un adevărat concept peratologic.

Vorbind despre peratologie, noi facem o sinteză pe care limba greacă nu a făcut-o nicăieri explicit, dar care își are acoperirea în sugestia metafizică pe care am putut-o desprinde din semnificațiile radicalului *per-. Peratologia ca fenomenologie a limitei și a atitudinilor față de limită (manifestate în forma limitei acceptate, puse, cucerite sau contestate) nu se constituie deci ca simplă analiză filologică a contextelor în care apare cuvântul peras. Deși trimite constant la cuvântul de la care își împrumută numele, peratologia depășește cu mult ceea ce spune cuvântul ca atare sau ceea ce poate oferi o analiză de concept. Peratologia își întinde raza asupra unor regiuni în care cuvântul peras nu mai există, dar în care problematica sugerată inițial de existența lui și de locul central pe care îl ocupă în constelația semantismelor lui *per- este mereu prezentă. Altminteri nu am putea înțelege de ce problema prudenței eline este una peratologică, deși

cuvântul peras nu este niciodată invocat în relație cu sophrosyne¹. Altminteri nu am putea înțelege de ce tema platoniciană a asemănării omului cu divinitatea (syngeneia și homoiosis) este una peratologică, deși cuvântul peras nu apare niciodată în acest context. Ambele teme sânt teme ale „încercării limitei“, ale lui peratos peira (neformulate însă nicăieri ca atare), dintre care prima pune în joc principiul static al rămânerii sub limita cunoscută, iar cealaltă un principiu dinamic și transcendent, problema lui nous ca ceea ce se află în noi de dincolo de noi (to en hemin theion) și care nu poate fi atins decât printr-o transformare a umanului în vederea asimilării divinului.

De aceea ar fi nepotrivit să se reproșeze peratologiei că își trădează etimonul pentru a face saltul într-o vastă zonă heuristică și explicativă, înăuntrul căreia tot ce îl privește în mod esențial pe om – limitele sale și ale lucrurilor care îi stau în preajmă, afirmarea sau contestarea lor, rămânerea sub ele sau pășirea dincolo – se poate reorganiza coerent în jurul unui centru unic. Astfel înțeleasă, peratologia poate deveni nu numai axa antropologiei antice, ci axa antropologiei filozofice în general. Însă pentru aceasta va trebui să acceptăm că încărcătura ideatică a complexului peratologic este aceea care contează, și nu blocajul în analiza istorică a unui cuvânt.

Este adevărat că buna fixare a obiectului unei discipline s-a bazat întotdeauna pe o reușită inspirație onomastică. Dar niciodată o asemenea disciplină nu a înghețat în contururile termenului de la care ea și-a luat numele. De obicei, asemenea discipline au luat naștere sau s-au dezvoltat pe baza potențării semnificației aceluși termen. „Hermeneutica“, de care de la Dilthey încoace a rămas legat destinul tuturor „științelor spiritului“ și care a operat astfel o imensă dihotomie înăuntrul cunoașterii în general, împărțind exercițiul reflexiv între principiile exactității și cele ale interpretării „libere“, își are precedența într-o disciplină metodologică ale cărei pretenții se limitau la tehnicile de interpretare proprii filologiei clasice sau studiilor biblice. Sub aceeași suprafață onomastică se dezvoltă istoria unui domeniu a cărui identitate este greu de fixat în suita tuturor metamorfozelor pe care le-a suferit obiectul „științei interpretării“: de la literatura clasică sau biblică la suprafața vizată de disciplina filozofică autonomă legată în zilele noastre de numele lui Gadamer. – Când filozofia modernă, prin Feuerbach, a trebuit să definească o atitudine specifică a spiritului care se implică în cunoașterea oricărei realități; sau când, prin Scheler, s-a pus problema întemeierii unei

„științe fundamentale a esenței omului“ care să sintetizeze toate rezultatele științelor despre om și să ajungă la indicarea finală a „locului omului în lume“ – s-a recurs la potențarea semantică a vechii „antropologii“, care se rezumase la „istoria naturală a omului“, înțeleasă ca sumă a cunoștințelor privind originea și evoluția sa biologică. – În momentul apariției sale, la sfârșitul secolului 16, „iconologia“ nu era decât un repertoriu de simboluri și alegorii de tip plastic sau, cum o numea autorul ei, Cesare Ripa, o „enciclopedie-etalon a personificărilor“. Dar în afara interesului pentru „imagine“ (la care trimite etimonul eikon), ce mai are ea comun cu iconologia din secolul nostru, căreia Panofsky îi fixează ca sarcină căutarea „semnificației ultime a fenomenului artistic“ (situată dincolo de intenția artistului) și stabilirea relației ei cu spiritul obiectiv al epocii?

În cazul „peratologiei“ lucrurile stau la fel. Născându-se în marginea radicalului *per- și a liniilor semantice care se dezvoltă din el, peratologia evoluează către orice formă de mișcare a limitelor în câmpul de libertate al conștiinței sau către orice formă de mișcare a conștiinței în câmpul de necesitate al limitelor. Peratologia poate deveni un unghi teoretic privilegiat, care are să detecteze nu numai locurile unde limita apare în mod explicit, ci și pe acelea unde ea este prezentă în chip nebănuit; deci nu numai în mărginirea în spațiu sau în ritmurile timpului, ci deopotrivă în statutul existențial sau istoric al omului, în norma morală, în credință etc. Astfel înțeleasă, limita poate fi descoperită cu funcția ei benefică și modelatoare, fără de care nici un act formativ și nici o așezare stabilă în lume nu ar fi cu putință; sau, ca limită a finitudinii, ea poate fi descoperită ca o provocare, ca o modalitate de a stârni apetitul pentru infinitul potențial și instinctul de migrare către un alt statut al ființei.

VOINȚA DE LIMITARE: MITUL GENEZEI. SCULPTURA

Citită cu interes peratologic, Facerea este o proiecție a libertății ca voință de limitare.¹ Înaintea Genezei, „duhul lui Dumnezeu se purta peste ape“. Orice act demiurgic începe cu această plutire a spiritului care-și aproximează fapta, dar pentru a nu rămâne simplă rătăcire, el trebuie să se determine făptuind cu adevărat. Și cum orice act de demiurgie este o configuratio, o instaurare de limite modelatoare, determinarea divinului se consumă în Geneză sub forma limitelor puse dinăuntru. Vorba lui Platon despre Dumnezeu ca marele geometru se adevărește măcar în sensul peratologiei: Creația este un vast scenariu peratologic animat de voința divină a limitării.

În preajma Creației, duhul lui Dumnezeu se purta peste ape. Apa însă nu este singurul element care premerge Creației.

Mai există pământul și întunericul. Pământul, apa și întunericul sânt trei elemente ale indeterminării și ele îi stau Demiurgului în față ca o materie a modelării viitoare. Însă pământul, împreună cu marea, sânt fapte ale Facerii din ziua a treia. De ce atunci pământul apare încă de acum, când Dumnezeu nu face, ci cumpănește doar o faptă viitoare? Pământul care vine dinaintea genezei este altceva decât pământul creat, așa cum marea este altceva decât apa dinaintea creației. Pământul care stă alături de apă și întuneric ca element al indeterminării este materia nediferențiată în care nu a pătruns limita modelatoare. Textul grec ne spune că el era aoratos și akataskeuastos: „gol“ și „netocmit“, în varianta română. Exact tradus, aoratos nu înseamnă însă „gol“, ci „nevăzut“, „ascuns privirii“, și el este așa tocmai pentru că trăiește în conjuncție cu întunericul; e indistinct. „Netocmit“, akataskeuastos, este sinonim în greacă cu autophyes, care trimite la tot ce există prin sine, la naturalul frust, lipsit de orice gest de asistență artizanală, tehnică sau artistică; ge akataskeuastos este pământul sălbatic, netrecut încă prin actul „domestic“ și „civilizator“ al unei opere de modelare. Abia în ziua a treia, dar mai ales în cele următoare, Dumnezeu îl va „tocmi“, îl va modela prin „aranjare“ (kataskeuasis).

Să ne întoarcem însă la momentul de început al demiurgiei. În prima zi, Dumnezeu face lumina. Lumina este primul element al modelării sau, mai degrabă, unul în vederea ei. Limita lucrului, conturul său, forma, apare în

lumină. Întunericul, indistincția pură ar anula opera creației, ar lăsa ca elementele ei să fie asemenea pământului primordial: aoratos, „ascuns privirii“. Pentru ca delimitările create de volumetria divină să fie percepute este nevoie de lumină. Iată de ce în Marele Atelier al Demiurgului totul începe cu condiția oricărei forme, cu lumina deci. Însă până și această primă faptă, care e doar o condiție a delimitării, apare aici ca produs al ei: Dumnezeu desparte lumina de întuneric. El se comportă asemenea unui hotarnic: în materia vastă și indistinctă a Creației, el hotărăște despărțind, hotărnicind. În primele trei zile, Creația nu este altceva decât delimitare: în prima zi lumina este despărțită de întuneric, în a doua apele se despart pentru a face să apară cerul, în a treia operația e aparent opusă – ele se adună –, însă cu atât mai mult în vederea distingerii: pământul și apa se aleg separat, își află o margine, o limită care, ea abia, conferă apei identitatea mărilor, iar pământului, lăsat „să se ivească“ la marginea lor, pe aceea a uscatului. Apa și pământul sânt acum „tocmite“.

Cerul, pământul și mările apar deci prin simplă demarcare. Cu ele, opera peratologului geometru se încheie; din ziua a patra asistăm la faptele peratologului modelator. Lumea aceasta, repartizată doar pe câteva registre, este lipsită de viața formelor; nu există o formă a pământului, a cerului, a mării. Există doar margini ale lor. Limita există aici doar ca formă frustă a demarcării. În schimb, în următoarele trei zile, făcând soarele și luna, peștii și păsările, animalele terestre și pe om, Dumnezeu nu mai poate delimita trasând hotare vaste; limita nu mai conferă acum identitate unor regiuni, ci unor forme, unor corpuri. Nu mai este limita care împlinește hotărnicind, ci aceea care împlinește modelând. Iar hotărârea divină a devenit, la rândul ei, voință de sculptură. Cezura între primele trei zile și ultimele trei ale genezei este distanța între geometrie și sculptură. Dumnezeul Facerii își încheie opera ca artist al formei (pe om sculptându-l pur și simplu), deci apolinizând. Căci apolinia, așa cum a definit-o Nietzsche, este tocmai nevoia de formă. Și înainte de a fi un principiu stilistic în creativitatea umană, apolinicul este o forță artistică (*künstlerische Macht*) care intră în regimul de funcționare al Unului Originar (*das Ur-Eine*). Cu alte cuvinte, el reprezintă însăși norma de comportament a Demiurgului. Dar de ce ajunge Unul Originar să se comporte apolinic? Sau, în termenii Genezei, de ce creează Dumnezeu Lumea? De unde setea lui de formă?

Demersul lui Nietzsche este, în expresia sa, de factură filozofic-culturală, însă în miezul ei explicația întâlnește, dacă nu chiar conceptul

psihiatric, cel puțin acea abnormal size pe care o are în vedere orice psihologie a creației. În Nașterea tragediei, starea originară a Voinței este una de inconfort psihic: contradicția ireductibilă și veșnica suferință. Unul Primordial caută să se elibereze de suferința originară prin obiectivarea într-o lume a formelor, a aparențelor (Erlöstwerden durch den Schein).¹ Crearea formei apare deci în lume ca principiu terapeutic, ca modalitate de compensare a unei stări de Urschmerz. Fabula ontologică se rezolvă astfel într-o pură tălmăcire romantică a psihologiei geniului: lumea devenirii, a aparenței, a formelor – lumea fenomenală deci – este produsul unei crize pe care ființa originară o depășește sub forma unui act artistic primordial. „Proiectarea aparenței este procesul artistic originar“, spune Nietzsche². Potolindu-și durerea, Voința devine artistă. Spectacolul devenirii și formelor nu este de aceea decât natura înțeleasă ca muzeu imens, iar omul, care este forma desăvârșită făurită în Atelierul divin al creației, reprezintă chipul în care Voința, Unul Originar, își celebrează eliberarea supremă.

Scenariul acestei apolinii divine, funcționând terapeutic față de Creatorul ei, este reeditat întocmai în Geneză. Înainte de a deveni cumpănire, stare proiectivă a Facerii, plutirea lui Dumnezeu peste ape este pura bântuire care însoțește plictisul ontologic. Iar întunericul care stăruie deasupra adâncului, a prăpastiei – abyssos – nu este doar starea elementară a nimicului, ci și reflexul ei psihic în sinea Duhului neangajat în faptă și, ca atare, suferind.

Orice privitor într-o prăpastie adevărată cunoaște crisparea ce rezultă din contemplarea unei lumi fără repere. Neliniștea existențială pe care o sugerează prăpastia (Abgrund, „realitate fără de teme“) provine din faptul că spiritual și conștient nu se poate trăi decât într-o lume în care spațiul și timpul sânt marcate. Voința de limitare, mergând până la înscrierea fiecărui gest în timp sau până la demarcarea spațiului în care îți propui să te așezi, este un principiu de sănătate spirituală, un chip de a aduce ordine în lume, de a crea un cosmos, Iată de ce prăpastia întunecată, abyssos sau chaos, devine simbolul nevrozei dinaintea Facerii, melancolia fundamentală a divinului care nu și-a dat încă o determinare. Un Dumnezeu care nu s-ar elibera în actul Facerii trebuie imaginat ca devenind duh rău, sinucigaș sau killer.¹ Creația începe deci sub semnul unei autoterapii divine, și fiecare zi a ei este o treaptă de sănătate în plus. Când Dumnezeu, la capătul fiecărei zile, își admiră opera și o declară bună, el afirmă în primul rând o bunăstare psihică. Iar când în ziua a șasea Demiurgul îl face pe om „după chipul său“,

ceea ce se obține nu este vulgara tranzitivitate „somatică“ a divinului, ci obiectivarea potențialului apolinic care a făcut cu puțință Creația și, deci, o certitudine de echilibru prin crearea eliberatoare a formei. Cu facerea omului se recapitulează astfel instinctul artistic care a generat scenariul Creației, iar Creația însăși se deschide către propria ei posibilitate secundă. Ca formă generatoare de formă, omul se dovedește a fi cea mai înaltă satisfacere a apetenței primordiale către formă. Agent al propriei lui faceri, apolinia a devenit, în om, instinct generic. Putem înțelege în ce măsură instinctul limitei modelatoare îi vertebrează ființa, dacă ne vom gândi la „închiderea ce se deschide“ a lui Noica. Primitivul – spune Noica – intră în închiderea colibei. Din această închidere omul nu a mai ieșit. Numai că el a deschis-o în închideri mai vaste. Coliba devine sat, apoi cetate, apoi însăși ființa istorică a omului. Toată istoria omului – vom spune – este o bildende Kunst, o artă plăsmuitoare, generatoare de formă, în care se reiterează simbolic actul cosmic al Facerii. Exegeza modernă a religiilor ne-a arătat că fiecare activitate este, în rădăcina ei, o asemenea reiterare. Nu numai agricultorul (a cărui muncă este rit) sau întemeietorul de cetate, dar fiecare om este purtat, în gesturile lui esențiale, de un patos cosmotoc. Numai că, între acestea toate, sculptura este cel mai decis atentat la adresa haosului, pentru că în ea voința de limitare și modelare, ca principiu psihic al cosmogenezei, își capătă expresia simbolică absolută, devine pentru sine. Nouă ne scapă esența sculpturii atunci când o asimilăm artei, iar arta, la rândul ei, o înțelegem ca activitate regională, înscrisă oarecum suplimentar în cercul activităților umane, în orice caz la capătul muncilor dedicate supraviețuirii sau „cuceririi naturii“. Însă dacă forma l-a creat pe om și dacă în orice producție umană se află o urmă, cât de palidă, a travaliului divin de informare, atunci sculptura – activitatea orientată deliberat și în deplină gratuitate către plăsmuirea formei – nu mai este o simplă specie a activității, ci un rit comemorativ în care cosmogeneza, antropogeneza și esența oricărei fapte modelatoare sânt menținute constant în conștiința umanității. Spre deosebire de alte arte, de cinematograful de pildă, care atunci când încetează să fie simplu divertisment sfârșește în psihologia sentimentului sau în morală, sculptura păstrează mereu această marcă a primordialului. Chiar pictura, care este și ea o bildende Kunst, raportată la sculptură reprezintă o debilitare a principiului formei, pentru că ea nu creează decât iluzia corpului și a modelării. Pe de altă parte, culoarea este doar un accident al

forme și, ștergând-o de pe statuile eline, timpul a lucrat bine de vreme ce a restituit esențialității ceea ce se născuse din ea.

Numai că această esențialitate a fost până la urmă coruptă chiar și în sculptură. Când sculptura greacă dobândește dimensiunea psihologicului, când devine expresivă și sugestivă, înfățișând, să zicem, patosul durerii, când se deschide deci o epocă a barocului în sculptură, care culminează cu Madona îndurerată aplecată peste trupul frânt al Fiului, atunci sculptura își corupe principiul tautologic, devine tranzitivă și imitativă. Căci dacă sculptura, în esența ei, imită ceva, ea nu imită un lucru existent, ci spiritul care i-a asistat geneza.¹

Sculptura imită un principiu formativ, însuși principiul forme: das Bildnerische selbst. Corporalitatea, forma trebuie înfățișate ca atare, și de aceea în sculptura mare până și mișcarea este retrasă în liniștea unui contur. Însă atunci înseamnă că granița dintre mimetic și simbol a dispărut. Reproducerea corpului nu este o verificare a capacității mimetice a omului; lucrurile imitate nu sânt „icoane“, ci simboluri ale unor rituri de încercuire. În ronde-bosse-ul oricărei statui există o aluzie la îngrădirile benefice în care viața își primește determinațiile ei și capătă o formă, un chip. Lucrurile nu își trăiesc aici tristețea mărginirii, ci satisfacția împlinirii lor. Oul sculptat al lui Brâncuși, această monadă orfică, este o implozie de fericire; și orice sferă pare să fie o beție a limitei, o celebrare a ei. Iată de ce sculptura este cea mai netragică dintre arte; în ea limita este benefică, trebuie celebrată, nu contestată. Putem spune că sculptura este bucuria finitului. Și ea este până într-atât, încât anulează simțul văzului. Privirea e dispersivă și, dintre toate simțurile, ea este cea mai aptă să obțină un simulacru al infinitului, al infinitului ca indefinit, tocmai pentru că în sine ea nu conține un principiu al limitației. Limita privirii este întotdeauna exterioară privirii, e pusă din afară, și dacă această stavilă nu există, văzul se unește în mod spontan cu emblema fizică a infinitului, care este orizontul. Ca să te bucuri cu adevărat de corporalitate, trebuie să o supui tactil; dintre arte, sculptura este singura care sustrage tactilul din sfera pragmaticului, îi dă o demnitate estetică și îl revalidează în spirit. Statuile eline, oarbe toate, poartă în ele nu numai limitația, forma, ci și principiul contemplării ei. Numai în această dobândită orbire devine limpede intenția de a trăi eminența corpului, și o statuie în care văzul a amuțit este implicit o invitație la hiperestezia tactilului. Nu „vezi“ cu adevărat o sculptură decât pipăind-o și nu întâmplător Brâncuși și-a subintitulat câteva lucrări

„sculptură pentru orbi“. Suprafața este șlefuită până la epuizarea oricărui accident al materialului și este pregătită pentru întâlnirea cu singurul simț capabil să se muleze pe ea, să o reproducă în sfera subiectului și să elibereze din ea forma ca principiu și ca proiecție a voinței de limitare. Privirea, care conține în sine germenul departelii, este o trădare potențială a formei; pentru a percepe forma trebuie să rămâi în proximitatea ei. Și tocmai de aceea tactilul, singurul dintre simțuri care se naște prin anularea oricărei distanțe, prin contact, reprezintă suprema fidelitate față de formă; nu văzul, ci atingerea îi dă corpului o certitudine de existență.

Însă când această căutare a formei devine o obsesie („caut forma în tot ce fac“, spunea Brâncuși), când ea se transformă în „problema dificilă și nebunească de a cuprinde toate formele într-una singură“¹, atunci voința de limitare își atinge limita și se răstoarnă în opusul ei. Vedem cum în sculptura lui Brâncuși forma conține în ea sâmburele propriei sale destrucții. Și îl conține în trei feluri: ca formă mărită infinit („proiect de pasăre care mărită va umple cerul“), ca formă care să le cuprindă pe toate, în sfârșit ca formă zburătoare, care-și dizolvă ființa în traiectoria propriei mișcări. În toate aceste cazuri e zvonul infinitului care se naște din finit și care-l preia pe acesta în nașterea sa. Sculptura lui Brâncuși e cazul unic și paradoxal în care voința de limitare se neagă dinăuntrul maximei ei exersări. Ea a devenit voință de dezmarginire.

HEIDEGGER, OPERA DE ARTĂ ȘI LIMITA

Când este vorba de Heidegger și problema operei de artă, se invocă îndeobște *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Originea operei de artă), faimoasa scriere publicată în volumul *Holzwege* (Căări în necunoscut), la baza căreia au stat trei conferințe ținute în 1936. În schimb, nu numai amatorii de filozofie și estetică, dar chiar și cercetătorii trec adesea cu vederea textul conferinței *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* (Proveniența artei și determinarea gândirii), pe care Heidegger a ținut-o, 31 de ani mai târziu, în 1967, la Atena. Ne vom opri asupra acestei mici scrieri (ea nu depășește 15 pagini), cu speranța că arta ar putea totuși câștiga ceva de pe urma întâlnirii ei cu filozofia, așa cum filozofia, în câteva din marile ei momente, a câștigat forță, splendoare, ba chiar și un plus de umilitate de pe urma întâlnirii cu arta și cu meditația asupra operei de artă. Dar ne vom opri asupra acestei mici scrieri nu în întregul ei, ci atrași de o singură problemă: opera de artă plastică și limita.

Conferința lui Heidegger a contat pe împrejurări: tema ei a fost prilejuită, dictată deopotrivă de locul și de vremea în care a fost ținută: „Noi cei de aici, membri ai Academiei de Arte, adunați la Atena în prezența Academiei de Științe, într-un veac al tehnicii științifice, la ce altceva am putea medita dacă nu la acea lume care a ctitorit cândva începutul artelor și științelor în Europa occidentală!“¹ Prin raport cu condițiile conferinței, tema ei – proveniența artei în Grecia – apare astfel necesară. Însă nu mai puțin întâmplătoare vor fi și punctul ei de pornire și desfășurarea ei: „Deoarece am dori ca în meditația noastră să evităm arbitrarul gândului, cerem aici, la Atena, sfat și însoțire din partea străvechii protectoare a orașului și a ținutului atic, din partea zeiței Atena.“²

Procedeul lui Heidegger este aici de un extrem rafinament. Aparent, el se așază, din capul locului, sub autoritatea unui zeu apus, și totul pare o simplă figură de stil, dacă nu o reverență făcută gazdelor Conferinței. De fapt, el ne atrage atenția că, dacă vrem să gândim asupra provenienței artei în Grecia, noi nu o putem face decât rămânând la termenii gândirii eline. Așezarea sub protectoratul zeiței Atena devine în primul rând un scrupul de metodă. Numai apelul la un zeu grec, la o întruchipare a spiritului obiectiv al lumii aceleia, ne poate garanta accesul la misterul nașterii artei în Grecia.

Nu ca istorici de artă trebuie să ne apropiem de această problemă, ci ca părtași la propriile noastre origini. Iar dacă originile noastre ne privesc, dacă ele sânt prezente în fiecare moment al dezvoltării noastre ulterioare, ba chiar ne întâmpină din viitor, atunci Atena nu este un zeu apus și noi nu vom putea afla care este proveniența artei fără ajutorul ei.

Dar de ce, din puzderia zeilor elini, trebuie să apelăm, când e vorba de proveniența artei, tocmai la zeița Atena? De ce, cu ajutorul ei doar, putem evita „arbitrarul gândului”? Oare pentru simplul fapt că ea este zeița conciliului, polymetis, „sfătuitoarea în împrejurări diverse”, cum o numește Homer? Dar Heidegger nu solicită asistența Atenei într-o manieră simbolică sau nediferențiată, gândindu-se, așa cum facem adesea, că e bine, pentru reușita unei acțiuni, să ne așezăm sub un protectorat divin. Natura de sfătuitoare a zeiței este direct implicată în problema provenienței artei. Ceea ce înseamnă că între sfat și artă există o legătură intimă. Într-adevăr. Faptul de a sfătui presupune o cunoaștere, o cunoaștere prealabilă, un avans în cunoaștere în raport cu cel pe care-l sfătuiești. A sfătui, spune Heidegger, înseamnă vordenken, „a gândi înaintea altuia”, vorsorgen, „a purta de grijă înaintea altuia”¹. Numai pentru că ai gândit deja lucrurile în privința cărora ți se cere sfatul poți da un sfat eficace, adică poți provoca reușita prin corecta indicare a soluției. Sfatul pune deci totdeauna în joc un prealabil. Și tocmai de aceea, spune Heidegger, „puterea Atenei se întinde oriunde oamenii scot ceva la iveală, la lumină, unde pun ceva la cale, unde pun ceva în operă, unde acționează și fac”. Iar Atena le dăruiește sfatul „mai cu seamă celor ce produc unelte, vase și podoabe”². Acesta este prin excelență domeniul lui techne. Aici mai mult ca oriunde devine clar raportul dintre prealabil și secvent, dintre ceea ce este mai întâi gândit, imaginat, proiectat și ceea ce apoi este înfăptuit, realizat. Sub raza lui techne și deci a zeiței Atena cad toți cei care operează trecerea de la invizibilul formei cunoscute și imaginate în prealabil la realizarea ei. Sub raza lui techne cade și artistul care, ca atare, este un technites. Arta se bazează pe raportul dintre „încă invizibil” și vizibilitatea ulterioară a operei.

În primă instanță deci, destinul oricărei opere de artă se joacă în spațiul încă-nevăzutului. Acest încă-nevăzut presupune existența unui Vorblicken, a unei „priviri-prealabile”¹. Privirea-prealabilă este ațintită către ceea ce urmează să devină vizibil, dar care deocamdată este nevăzut. Privirea-prealabilă este o privire interioară îndreptată spre „ceea ce trimite către formă” (das Gestalt-weisende), spre „ceea ce dă măsura” (das Mass-

gebende)2. Artistul deține din capul locului forma și măsura operei încă nerealizate, datorită cunoașterii pe care o implică această privire-prealabilă. Dar tocmai pentru că este încă nevăzută, forma aceasta are nevoie, mai mult decât oricare alta (decât cea vizibilă, în speță), de Sicht und Helle, de „vedere limpede și claritate“. Privirea-prealabilă care face cu puțință arta are nevoie de o lumină interioară, de o „iluminare“, de o elucidatio (Erleuchtung)3. Și aici, natura zeiței Atena intră pentru a doua oară în joc.

Arta primește iluminarea, puterea de a vedea încă-nevăzutul, de la zeița care nu este doar polymetis, ci și glaukopis. Glaukos înseamnă „strălucitor“, așa cum, de pildă, strălucitoare sânt marea, astrele și luna. Privirea (ops), ochiul Atenei este glaukos, este das glänzend-leuchtende Auge, este „ochiul ce luminează strălucind“, iar bufnița, glaux, este emblema Atenei tocmai pentru că ochiul ei incandescent poate străpunge noaptea „făcând vizibil ceea ce altminteri este invizibil“4. Atena polymetis, „sfătuitoarea în varii ocazii“, al cărei sfat presupune cunoașterea ce se bazează pe privirea-prealabilă, este deopotrivă glaukopis, dotată cu o incandescență și cu o claritate a ochiului care fac cu puțință privirea-prealabilă în ceea ce abia urmează să se întâmple și să fie.

În sfârșit, problema provenienței artei implică și o a treia ipostază a zeiței Atena: Atena skeptomene, „cea care meditează“. Relieful votiv din muzeul Acropolei o înfățișează pe zeiță îndreptându-și privirea către un punct precis: Atena privește către o piatră de hotar, către o bornă. Privirea meditativă a Atenei, spune Heidegger, este îndreptată asupra limitei.

Dar ce este limita? Heidegger a vorbit în mai multe rânduri despre această problemă, pornind de fiecare dată de la înțelesul termenului elin, peras. Prima și cea mai importantă interpretare a conceptului grec de limită Heidegger o face în faimoasa Einführung in die Metaphysik (Introducere în metafizică) din 1935. Iată cum sună ea:

„...faptul de a sta înălțat în sine însuși (das in sich hoch gerichtete Dastehen), de a ajunge la o situare-fermă (Stand) și de a rămâne în situare-fermă, grecii îl înțeleg drept ființă. Ceea ce ajunge în felul acesta la situare-fermă și devine ferm-și-constant (ständig) în sine însuși se eliberează în chip violent, pornind de la sine, pentru a ajunge în necesitatea propriei sale limite, peras. Aceasta nu e defel ceva care vine să se adauge ființării din exterior. Încă în și mai mică măsură ea reprezintă o lipsă, în sensul unei mărginiri dăunătoare. Menținerea care se obține pe sine pornind de la limită, faptul-de-a-se-avea-pe-sine în care se menține situarea-fermă-și-

constantă (das Ständige) este ființa ființării și abia ea face ca ființarea să fie ființare, deosebind-o de neființare. A ajunge la o situare-fermă înseamnă, așadar: a dobândi pentru sine o limită, a-și obține o limită (er-grenzen). De aceea, to telos reprezintă o trăsătură fundamentală a ființării, el neînsemnând nici «țintă de atins», nici «scop», ci «capăt», «sfârșit». «Sfârșit» nu este aici defel înțeles într-un sens negativ, ca și cum o dată cu el ceva nu poate merge mai departe, nu mai funcționează și încetează. Sfârșitul (Ende) este o sfârșire (Endung) în sensul de «sfârșire plină», desăvârșire (Vollendung). Limita și sfârșitul reprezintă acel ceva prin care ființarea începe să fie.“¹

Patru ani mai târziu, în studiul scris în 1939, Vom Wesen und Begriff der Physis (Despre esența și conceptul lui Physis), același lucru este reluat într-o formă concisă: „...însă peras, gândit în spiritul filozofiei eline, nu este o limită în sensul unei margini exterioare, nu este acel loc unde ceva încetează. Limita este, de fiecare dată, ceea ce limitează, ceea ce conferă determinații, ceea ce dă punct de sprijin și statornicie, acel ceva prin care și în care ceva începe și este.“²

În sfârșit, în conferința de la Atena despre limită se face această scurtă digresiune: „Limita nu este totuși doar contur și cadru, nici numai locul în care ceva încetează. Prin ea ceva este strâns laolaltă în Propriul său pentru ca, pornind de aici, să apară în plenitudinea sa, să ajungă la prezență.“³

În toate aceste referiri la limită, pe care Heidegger le face de-a lungul a 30 de ani, ideea rămâne aceeași: limita nu este o realitate negativă; dimpotrivă, ea este pozitivul însuși, de vreme ce nu se poate vorbi de ființă decât în măsura în care există limită, pe când absența limitei, nelimitația, este indeterminarea însăși, echivalentul neființei. Limita nu este deci o limitație, ci deschidere către ființă, condiția prealabilă a participării la „a fi“. Pe scurt, a fi înseamnă a fi limitat, a dobândi o limită, a ieși din vagul neființei. Drumul către ființă stă sub năzuința către o limită. Între peras („limită“) și ființă există cea mai intimă legătură. Iar dacă pentru greci ființa este, după cum Heidegger spune în atâtea rânduri, Anwesen, „ajungere-la-prezență“, atunci limita presupune tocmai această „ființă-ajunsă-la-propria-ei-prezență“ (An-wesen). „Ceea-ce-e- prezent de fiecare dată în propria lui zăbovire (das je-weilig Anwesende), ta eonta, ființează (west) în limită (peras).“¹ Este drept că raportul între faptul de a fi și limită îmbracă un caracter paradoxal, în măsura în care acest raport presupune coincidența între un sfârșit și un început. Ceva trebuie mai întâi să se sfârșească, „să fie

gata“, să-și dobândească limita ca semn al încheierii și desăvârșirii sale, pentru ca, apoi abia, să înceapă să fie. Trebuie ca mai întâi să se sfârșească intrarea în limită, pentru ca să înceapă intrarea în ființă. Pe scurt, începutul ființei presupune sfârșitul delimitării.

Cât de adevărată este pentru lumea greacă interpretarea pe care Heidegger o dă limitei – ca limită benefică, ce împlinește și dă statut de ființă – se poate lesne vedea evocând exemplul tragediei eline. Într-adevăr, pentru greci nu imposibilul depășirii unei limite era un stimulent, ci imposibilul atingerii ei. Tragicul elin se explică printr-un exces în cultivarea limitei, și nu printr-unul în contestarea ei. Eroii antici sânt sublimi prin persistența în limita care-i determină, și nu prin efortul de a o depăși. Conștiința nu se frânge aici în fața unei limite înfruntate și ea nu experimentează propria ei înălțare ca o consecință a acestei înfruntări și a căderii care o însoțește. Tragicul nu se naște aici din persistența cu care o conștiință ireductibilă încearcă să depășească o limită insurmontabilă. „Depășirea limitei“ este un concept modern de tip romantic, care se naște în contextul unor înțelegeri insurecționale ale libertății, desprinse deci de ideologia fatalistă care emana din ipostazele destinului antic, din Ananke, Tyche sau Moira și din proiecțiile ei târzii, renașcentiste (Fortuna labilis și Fortuna maligna). Pentru eroul antic, existența unei limite insurmontabile nu constituie o provocare. Dimpotrivă. Destinul tragic se realizează aici în măsura în care eroul avansează imperturbabil către propriile lui limite (prescrise prin destin) și se împlinește înăuntrul lor. Tocmai „conștiinciozitatea“ față de limita care îl determină este premisa tragicului, și nu contestarea lui. Creon, de pildă, este tiranul perfect, care și-a interiorizat legea cetății (aceea care-i cere să refuze dreptul la îngropăciune unui trădător al cetății). Antigona, la rândul ei, este sora perfectă, care și-a interiorizat legea sângelui (aceea care-i cere să-și îngroape fratele). Cei doi sânt tragici pentru că sânt saturați de ființa pe care au dobândit-o înscriindu-se întocmai în limitele ce le revin. Dacă unul dintre cei doi nu s-ar împlini în cadrul limitelor care-l determină, care îi dau un statut și o identitate (deci ca Tiran și Soră), tragicul nu ar putea apărea. Așa, el apare prin coliziunea a două personaje care își ating limita fără rest și care elimină orice spațiu al compromisului sau al acomodării reciproce. Eroul grec nu suferă deci de un exces de mobilitate, el nu „evoluează“, ci este situare fermă în orizontul unui destin. Determinant apare imobilismul lui, ființa lui turnată perfect în propriul ei contur. Tocmai de aceea, el nu cade de la o înălțime situată mai

presus de sine, ci se surpă asemeni unei statui în granițele formei. În tragicul antic este exaltată limita, în cel modern, depășirea. Din toată galeria eroilor antici, Prometeu pare să fie singura abatere de la regula limitei și, de aceea, singura apariție stranie, un soi de irumpere a modernului pe scena antică, fapt care, de altfel, și explică posteritatea modernă a eroului, de la Goethe până la Shelley și Spitteler. Prometeu funcționează cu adevărat ca agent al depășirii, ca unul care vrea să mute din loc limita umanului, și înlănțuirea lui pare să fie, până la urmă, o simbolică rememorare a cuvenitului statut limitativ.

Așadar, privirea zeiței Atena skeptomene este îndreptată asupra limitei. Dar nu asupra limitei pe care o vedem cu toții privind obiectele din jur. Privirea Atenei vede limita încă-nevăzutului, în virtutea căreia obiectul vizibil (opera) va deveni ceea ce el este. Ea privește către lucrul încheiat înainte ca acesta să înceapă să fie. Ea vede desăvârșirea care n-a fost încă săvârșită. Și de aceea, în calitatea ei de skeptomene, Atena ghidează privirea tuturor celor ce se îndeletnicesc cu facerea, cu confecționarea (și deci și cu arta) către momentul prealabil al operei, către condiția vizibilității ei ulterioare. Ea este însoțitoarea nevăzută a „posibilelor opere ale oamenilor“¹, a tuturor „lucrurilor făcute“, poioumena, die Gemächte, despre care Heidegger vorbește pe larg în studiul privitor la conceptul de physis².

Puterea Atenei devine activă ori de câte ori intră în joc un eidos proaireton, un „aspect surprins în prealabil cu privirea“³. Arta își are proveniența în Grecia pentru că acolo omul a ajuns să cunoască pentru prima oară mecanismul ajungerii la prezență ca trecere de la nevăzut la vizibil. Orice artist stă sub semnul Atenei pre-mergătoare, anticipativ scrutătoare și cumpănind la limita prezenței viitoare. El are cunoașterea închiderii în limită și formă, care premerge deschiderii în prezență a operei. El deține punctul de pornire ca moment încheiat (peras și morphe ca telos, ca sfârșit) și, tocmai de aceea, el are pricepere în modul de a proceda, de a trece la realizarea operei. Fără acest sfârșit anticipativ nașterea operei nu este cu putință. Artistul este, așadar, un agent al limitei, cel ce o poartă în sine, cel care are cultul ei, care o cultivă, o experimentează, care așază în limită și care, astfel, face ca ceva să ajungă la prezență, deci să fie.

Dar ce se petrece în cazul omului? Există o limită a lui? Care este limita omului? Dacă limita este sfârșitul datorită căruia un lucru începe să fie, înseamnă că ea este determinată în funcție de modul de a sfârși al fiecărui

lucru. Căci nu toate lucrurile sfârșesc la fel. „O bucată de lemn sau o piatră sfârșesc altfel și au alte sfârșituri decât o ploaie torențială, altfel sfârșește în sfârșiturile sale un copac, altfel, un animal. Nici o viețuitoare nu sfârșește la limitele suprafeței corpului său; aceasta nu e limita viețuitoarei.“¹ Heidegger nu ajunge să discute în conferința de la Atena despre limita viețuitoarelor și despre limita omului. Totuși el citează la un moment dat această propoziție pe care Nietzsche a scris-o în anul 1884: „Der Mensch ist das noch nicht festgestellte Tier.“ („Omul este animalul încă neașezat“.) Înseamnă că, spre deosebire de alt mod de a fi, omul nu are o limită.

Însă această propoziție sună modern. Căci, pentru greci, omul are o limită; ea este destinul. Să lăsăm acum textul lui Heidegger deoparte, pentru a glossa, doar, în spirit heideggerian. Poate că lui Heidegger însuși i-ar fi plăcut să observe că moira, numele grec al destinului, trimite, etimologic, la meiros („a împărți“) și la meros („parte“).¹ La Homer (Odiseea, 3, 40, 66; 8, 470; 14, 448), moira semnifică porția primită la ospăț și, respectiv (Iliada, 15, 195), partea care-i revine unui zeu la guvernarea lumii. De la porția concretă primită la masă, semnificația cuvântului a evoluat către porția de fericire ce-i revine fiecărui individ în viață și apoi către destin ca însăși porția de viață și configurația vieții fiecărui om în parte. „Porțiile“ de viață care le revin oamenilor, întocmai ca și porțiile de la un ospăț, nu sânt niciodată aceleași. Ba chiar calitatea și cantitatea lor intră din capul locului în concurență, o porție bună neputând fi în același timp și mare, în speță viața aleasă a unui erou excluzând longevitatea (cazul lui Ahile). Însă cine sânt cei care împart porțiile – cantitatea și calitatea lor – la ospățul vieții? Cine hotărăște destinul fiecărui om în parte, limita, conturul, forma unei vieți? La Homer (Odiseea, 16, 64; 19, 129; 19, 512) se vorbește în chip nediferențiat de daimon ca „împărțitor“ al porțiilor de viață, dar, indiferent de felurile reprezentări, peste tot este mereu vorba de o ordine și o dozare pe care o înfăptuiesc zeii, în faza tragediei eline această funcție rămânând exclusiv un atribut al lui Zeus.

Însă spre deosebire de porțiile de la ospăț, cei ce-și primesc destinul, porțiile lor de viață, nu cunosc nici cantitatea nici calitatea acestora. Ei sânt asemenea unor meseni care ar mânca legați la ochi, neștiind dinainte nici ce au în față, nici cât au să mănânce, în vreme ce doar cei care-i servesc știu acest lucru. Acest raport între ceea ce este cunoscut de zei, dar necunoscut de oameni, în chiar privința vieții oamenilor, constituie miezul oricărei

tragedii grecești. Tragedia este tocmai spectacolul necunoașterii limitei care este viața omului, al necunoașterii propriiei limite.

Artele plastice presupun privirea-prealabilă către limita posibilelor opere ale oamenilor. Tragedia reprezintă tocmai imposibilitatea acestei priviri atunci când „opera“ este însuși omul. Dintre toate artele, tragedia este singura care surprinde nu limita, ci ascunderea ei. Ea este reprezentarea a ceea ce pentru om rămâne obscur. Lui Heidegger i-ar fi plăcut să spună: tragedia e spectacolul stării-de-neascundere a ascunderii înseși, ieșirea în lumină a obscurității ca obscuritate, vizibilitatea invizibilului ca invizibil.

Din acest moment rolul zeiței Atena se încheie. Privirea anticipativă și limpede a zeiței se îndreaptă doar înspre ceea ce este încă nevăzut, nu înspre ceea ce trebuie să rămână nevăzut. Spre ceea ce este încă nevăzut, dar urmează să devină vizibil, nu înspre ceea ce este nevăzut și urmează să persiste în obscuritate. Zeița Atena meditează asupra limitelor ce pot fi cunoscute – și dinainte cunoscute – de oameni: la limita unui vas, a unei podoabe, a unei statui. Meditația zeiței se oprește în fața limitei care este omul, chiar dacă, în calitatea ei de zeiță, aceasta îi este deopotrivă cunoscută. Meditația Atenei este legată de rolul ei de însoțitoare și sfătuitoare. Or, în privința limitei care este chiar propria lui viață, Atena nu-l poate însoți pe om. Căci spre deosebire de un vas, de podoabă sau de o statuie, ființa unui om nu ajunge decât treptat la prezență. De aceea, el rămâne să străbată singur, și fără să-l cunoască dinainte, teritoriul de obscuritate care-l desparte de ființa sa, de limita vieții sale. Orice destin stă sub ne-însoțire și ignoranță. Istoria este singurătatea indivizilor și a popoarelor care se îndreaptă, fără să o cunoască, spre limita vieții lor, spre propriul lor destin.

BIO

Gabriel Liiceanu – Născut în 23 mai 1942, la Râmnicu-Vâlcea. Studii universitare la București, Facultatea de Filozofie (1960–1965) și Facultatea de Limbi Clasice (1968–1973). Doctoratul în filozofie la Universitatea București (1976). Cercetător la Institutul de Filozofie (1965–1975) și Institutul de Istorie a Artei (1975–1989). Director al Editurii Humanitas din 1990. Profesor la Facultatea de Filozofie a Universității București din 1992.

Scieri – Tragicul. O fenomenologie a limitei și depășirii (Univers, 1975; ed.revăzută Humanitas, 1994); Încercare în politropia omului și a culturii (Cartea Românească, 1981); Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă (Cartea Românească, 1983; Humanitas, 1991); Apel către lichele (Humanitas, 1992); Cearta cu filozofia (Humanitas, 1992).

Traduceri din Platon, comentatori aristotelici și filozofi germani (Heidegger, Schelling).

EDITĂRI – Epistolar (Cartea Românească, 1987), C.Noica, Jurnal de idei (Humanitas, 1990) ș.a.